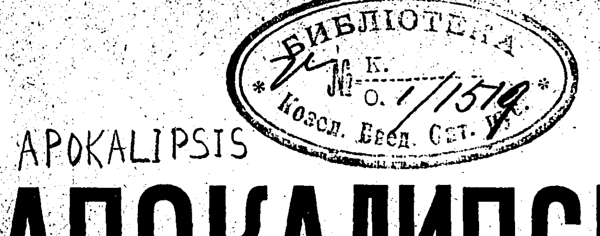


АПОКАЛИПСИСЪ

СВ. ІОАННА БОГОСЛОВА.

Опытъ толкованія

Священника Н. Орлова.



Типографія Товарищества И. Д. Сытина. Пятницкая ул., свой д.
МОСКВА. — 1904.

От С.-Петербургскаго духовно-цензурнаго комитета печатать разрѣшается. С.-Петербургъ, 20 мая 1903 года.

Цензоръ іеромонахъ *Александръ*.



ВВЕДЕНІЕ.

а) О писателѣ.

Вопросъ о принадлежности Апокалипсиса св. Іоанну Богослову, автору четвертаго Евангелія и трехъ посланій, а не какому-либо другому лицу, имѣетъ весьма важное значеніе для всякаго читателя—христіанина. Недаромъ же мы и въ самомъ Апокалипсисѣ встрѣчаемъ указанія на личность писателя, чего не находимъ въ другихъ книгахъ свящ. Писанія; недаромъ же самъ онъ говорилъ: я, Іоаннъ, братъ вашъ (1, 9), я, Іоаннъ, видѣлъ и слышалъ сіе (22, 8; ср. 1, 1; 4, 9). Такую, такъ сказать, личную рекомендацію мы встрѣчаемъ еще только въ книгѣ прор. Даніила [1]) и въ неканоническихъ книгахъ Ездры (3 Ездр. 1, 1, 3) и Варуха (1, 1). Очевидно, знаніе объ имени писателя нужно для возбужденія большей внимательности къ содержанію книги и полнаго довѣрія къ возвѣщаемому въ ней. Въ этомъ случаѣ намъ не мѣшаетъ припомнить замѣчаніе апост. Павла: пророчества не уничижайте (1 Сол. 5, 20). Содержаніе Апокалипсиса — пророческое, изложенное въ символическихъ образахъ и картинахъ, и вотъ — чтобы предостеречь читателей отъ небрежнаго отношенія къ нему или отъ пристрастныхъ увлеченій при его объясненіи, св. Іоаннъ въ самомъ началѣ его выставляетъ свое авторитетное имя, какъ любимѣйшаго ученика Господа. «Апостольскій духъ книги, безыскусственный Іоанновъ образъ мыслей, безыскусственный Іоанновъ образъ выраженія говорили бы уже о томъ, что книга дѣйствительно могла быть составлена ап. Іоанномъ; но такъ какъ при этомъ писатель самъ называетъ себя апостоломъ Іоанномъ, что подтверждаетъ и исторія, то это качество пріобрѣтаетъ положительную и рѣшительную силу» (Герике. Ч. 2, 171, прим. 62).

Но и это прямое заявленіе св. Іоанна о своемъ авторствѣ,—что въ обыкновенныхъ случаяхъ, по заявленію Гуга [2]), является достаточнымъ свидѣтельствомъ подлинности,—не только не придало характера полной достовѣрности апостольскаго авторства, но для нѣкоторыхъ толкователей служитъ даже новымъ мотивомъ отрицанія подлинности Апокалипсиса.

Впервые, кто высказалъ свое сомнѣніе въ принадлежности Апокалипсиса св. Іоанну, былъ пресв. Кай [3]), а за нимъ св. Діонисій александрійскій [4]), предполагавшій болѣе удобнымъ приписывать Апокалипсисъ не св. Іоанну Богослову, ученику Господа и писателю Евангелія и посланій, но другой личности—пресвитеру Іоанну. Впрочемъ, и самъ св. Діонисій слова Апокалипсиса 13, 5 приводитъ какъ пророческое свидѣтельство [5]). Къ нимъ присоединяется и Евсевій кесарійскій, хотя и нерѣшительно, ни отрицая ни утверждая его подлинности [6]). Возникновеніе этихъ отрицательныхъ сужденій, неясныхъ и колеблющихся [7]), вполнѣ можно объяснить горячею борьбою ихъ авторовъ противъ хиліастовъ, которые главное основаніе для своего заблужденія находили именно въ Апокалипсисѣ и ссылались на апостольскій авторитетъ его писателя [8]). Что же касается отрицанія подлинности Апокалипсиса еретиками—Маркіономъ и алогами, то, по замѣчанію Гофмана, оно не заслуживаетъ никакого довѣрія уже потому, что они отрицаютъ всѣ произведенія св. Іоанна, какъ противорѣчащія ихъ еретическому ученію [9]). Какъ на новое свидѣтельство противъ подлинности Апокалипсиса указываютъ также на отсутствіе Апокалипсиса въ Пешито и въ канонахъ—лаодикійскомъ и св. Кирилла іерусалимскаго. Но это легко можно объяснить тѣмъ, что всѣ эти памятники имѣютъ въ виду катихизическія цѣли, чтеніе свв. книгъ въ церкви во время богослуженія; а для этой цѣли Апокалипсисъ не употребляется даже и въ настоящее время. Значеніе же отрицательнаго показанія сирскаго перевода Пешито уничтожается уже тѣмъ обстоятельствомъ, что св. Ефремъ Сиринъ, представитель Сирской церкви, рѣшительно признаетъ подлинность Апокалипсиса и дѣлаетъ на него ссылки [10]), заставляя этимъ самымъ предполагать, что Апокалипсисъ издавна проникъ въ Сирскую церковь въ другихъ переводахъ [11]).

Вотъ и всѣ немногочисленныя и маловажныя по своей неопредѣленности свидѣтельства древности противъ подлинности Апокалипсиса. Но свидѣтельства положительнаго характера отличаются и большею многочисленностью, и большею ясностью. Можно сказать, что все древнее церковное преданіе прямо и рѣшительно признаетъ Апокалипсисъ за при-

надлежащій св. Іоанну. Въ этомъ отношеніи особенную важность могутъ имѣть преданія малоазійскихъ церквей, къ которымъ былъ адресованъ Апокалипсисъ. А здѣсь именно мы встрѣчаемся со свидѣтельствами: св. Іустина Философа, въ его Діалогѣ съ Трифономъ, діалогѣ—разговорѣ, происходившемъ, по всей вѣроятности, въ Ефесѣ [12]), Милитона сардійскаго [13]), св. Иринея, бывшаго родомъ изъ г. Смирны и знавшаго преданія Смирнской церкви [14]), Ѳеофила антіохійскаго [15]), Поликрата ефесскаго [16]), Аполлонія ефесскаго [17]). Сюда же должны быть отнесены и свидѣтельства Оригена [18]), Климента александрійскаго, Григорія Богослова, Кирилла іерусалимскаго. На послѣднихъ ссылался еще Андрей кесарійскій. Именно, въ предисловіи къ своему толкованію на Апокалипсисъ онъ говоритъ: «Дальнѣйшія разсужденія о сей боговдохновенной книгѣ считаемъ совершенно излишними, потому что ея достовѣрность засвидѣтельствовали блаж. Григорій Богословъ и Кириллъ и еще древнѣйшіе: Папій, Ириней, Меѳодій и Ипполитъ». Не молчитъ о подлинности Апокалипсиса и преданіе западной церкви. Здѣсь мы находимъ свидѣтельство Мураторіева канона, гдѣ читаемъ: «И Іоаннъ въ Апокалипсисѣ, хотя писалъ семи церквамъ, однакоже, всѣмъ говоритъ» [19]). Изъ западныхъ отцовъ церкви, признававшихъ Апокалипсисъ за произведеніе св. ап. Іоанна, должно упомянуть св. Ипполита [20]), Викторина [21]), Тертулліана [22]), Августина [23]), посланіе Ліонской и Віенской церквей [24]) и бл. Іеронима. Этотъ послѣдній говоритъ не только отъ своего имени, но ссылается на авторитетъ древняго церковнаго преданія, говоря: «Слѣдуя взгляду древнихъ писателей, признаю посланіе къ евреямъ и Апокалипсисъ за каноническія и церковныя писанія» [25]).

Имѣя въ виду всѣ эти свидѣтельства церковнаго преданія, дѣйствительно можно сказать вмѣстѣ съ Эбрардомъ: «внѣшнія свидѣтельства о происхожденіи Апокалипсиса отъ Іоанна Богослова по своему числу и силѣ равны свидѣтельствамъ относительно подлинности Евангелія и посланій св. Іоанна [26]), а посему, кажется, и не должно бы быть и сомнѣнія въ апостольскомъ авторствѣ Апокалипсиса». Однакоже, въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи Апокалипсиса отъ Іоанна Богослова и въ настоящее время нѣтъ полнаго единомыслія.

Именно, то самосвидѣтельство св. Іоанна, которое мы находимъ въ Апокалипсисѣ (1, 1, 9; 22, 8), нѣкоторые ученые толкователи хотятъ обратить въ свидѣтельство отрицательное—и утверждаютъ, что если Іоаннъ Богословъ нигдѣ въ Евангеліи и посланіяхъ не говоритъ о себѣ, какъ о писателѣ ихъ, то, очевидно, не онъ писатель и

Апокалипсиса, если въ немъ называетъ себя по имени. Это упоминаніе писателя о себѣ, по ихъ мнѣнію, есть не что иное, какъ намѣреніе выдать себя за другое лицо, болѣе авторитетное. Въ качествѣ возраженія противъ подлинности Апокалипсиса выставляютъ [27]), между прочимъ, и то, что писатель Апокалипсиса не называетъ себя апостоломъ Іоанномъ, а лишь рабомъ (1, 9). Но это возраженіе прямо изобличаетъ его тенденціозность. Іоаннъ не могъ назвать себя апостоломъ по своему смиренію; названіе же раба вполнѣ умѣстно въ устахъ Іоанна апостола, какъ вѣрнаго служителя Іисуса Христа (1 Кор. 4, 1; Колос. 1, 25) [28]). Нѣкоторые [29]) опредѣленно указываютъ и этого, будто бы, истиннаго автора Апокалипсиса, именно—Іоанна пресвитера. Объ этой личности существуетъ единственное извѣстіе у Папія, по исторіи Евсевія. Вотъ оно: τί 'Ανδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν... ἢ τί 'Ιωάννης... ατε Αριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος 'Ιωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν [30]), т. е. Папій говоритъ, что онъ обыкновенно разспрашивалъ о бесѣдахъ старцевъ—«что сказалъ Андрей или что Петръ... и что Іоаннъ... и что Аристіонъ и Іоаннъ старецъ, ученики Господа, говорятъ». Помимо Папія, о другомъ Іоаннѣ, кромѣ Іоанна Богослова, упоминаетъ еще св. Діонисій александрійскій. Онъ говоритъ: «Я думаю, что (тотъ Іоаннъ, который написалъ Апокалипсисъ) это былъ какой-либо другой Іоаннъ изъ тѣхъ, которые были въ Азіи, такъ какъ и говорятъ, что есть два надгробныхъ памятника въ Ефесѣ: и тотъ и другой носятъ на себѣ имя Іоанна» [31]). Но это послѣднее свидѣтельство св. Діонисія носитъ и въ его устахъ слишкомъ предположительный характеръ, и ссылаться на него, въ виду существованія другихъ—положительныхъ—противоположныхъ свидѣтельствъ, было бы, по крайней мѣрѣ, не научно. И тѣмъ болѣе, что Діонисій, хотя и затрудняется приписать Апокалипсисъ Іоанну Богослову, однакоже отзывается о немъ (Апокалипсисѣ) съ уваженіемъ. Онъ между прочимъ говоритъ: «Я не смѣю отвергать эту книгу, особенно—когда многіе изъ братьевъ высоко уважаютъ ее. Я думаю о ней такъ, что она превышаетъ мое пониманіе и заключаетъ въ себѣ нѣкоторое чудное и тайное пониманіе высшихъ вещей» [32]). Что же касается вышеприведеннаго выраженія Папія, то оно при критическомъ разборѣ совершенно теряетъ свою доказательность въ нашемъ вопросѣ. Папій былъ писатель непосредственный и въ своихъ выраженіяхъ не могъ отличаться точностью. А имѣя это въ виду, можно притти къ тому выводу, что хотя въ приведенномъ отрывкѣ Папій и упоминаетъ два раза Іоанна, однакоже, имѣетъ въ виду одно и то же лицо—ученика Господа, Іоанна Богослова. Упоминая это имя

первый разъ, онъ хочетъ сказать объ Іоаннѣ въ прошедшемъ времени, что онъ уже сказалъ, а упоминая вторично, онъ говоритъ примѣнительно къ настоящему,—что тотъ же Іоаннъ говоритъ теперь,—когда объ этомъ разспрашивалъ Папій [33]). Но если даже и простой филологическій разборъ свидѣтельства Папія приводитъ къ заключенію, что онъ самъ вовсе не имѣлъ намѣренія сказать о какомъ-то пресвитерѣ Іоаннѣ, отличномъ отъ Іоанна Богослова, то другія соображенія несомнѣнно должны привести насъ къ выводу, что если бы даже и былъ когда-либо этотъ Іоаннъ, то онъ все-таки не былъ писателемъ Апокалипсиса какъ вообще, такъ и во мнѣніи Папія. Въ пользу этого послѣдняго мнѣнія говоритъ уже то обсоятельство, что св. Андрей кесарійскій въ своемъ введеніи къ толкованію называетъ Папія защитникомъ подлинности и боговдохновенности Апокалипсиса, написаннаго Іоанномъ Богословомъ [34]).

Кромѣ этого, писатель Апокалипсиса, называющій себя именемъ Іоанна, сообщаетъ о себѣ свѣдѣніе, что онъ былъ изгнанникомъ на о. Патмосѣ. Но преданіе Церкви не знаетъ ни одного такого изгнанника, кромѣ Іоанна апостола. Это—во-первыхъ. А во-вторыхъ, если бы и былъ такой изгнанникъ, то онъ долженъ быть весьма авторитетнымъ лицомъ для малоазійскихъ церквей, какъ это обнаруживается изъ текста и содержанія Апокалипсиса. Но опять—такого лица совершенно не знаетъ преданіе этихъ церквей. Оно знаетъ только одного Іоанна,—Іоанна Богослова, управлявшаго Ефесскою церковью послѣ ап. Павла и передъ самою своею смертью написавшаго Евангеліе и два посланія.

Но если и не было другого историческаго Іоанна, то, можетъ-быть, Апокалипсисъ написанъ какимъ-либо обманщикомъ, выдавшимъ себя за Іоанна Богослова? По вопросу, можетъ ли быть какой-либо обманщикъ писателемъ Апокалипсиса, Герике пишетъ: «Какъ сильно авторъ Апокалипсиса обличаетъ все нечистое. Что значили бы всѣ святыя и строгія рѣчи, которыя носятъ на себѣ печать Божественнаго Духа? Съ какою силою онъ прозираетъ въ будущее! И такимъ лицомъ, только въ угоду гипотезѣ, слѣдуетъ признать какого-то пресвитера, жившаго въ апостольскій вѣкъ, какого бы то ни было апостольскаго мужа?!» [35]). Что говорятъ по этому вопросу внутренніе признаки Апокалипсиса? Можетъ ли Апокалипсисъ быть приписанъ Іоанну Богослову, если между этою книгою и другими несомнѣнными произведеніями Іоанна Богослова—Евангеліемъ и посланіями—существуетъ очевидное различіе? На этотъ вопросъ Эвальдъ, много поработавшій надъ изуче-

ніемъ филологической стороны Апокалипсиса, отвѣчаетъ отрицательно. Онъ прямо заявляетъ, что Апокалипсисъ написанъ не тѣмъ авторомъ, который написалъ четвертое Евангеліе и три Іоанновыхъ посланія [36]). Отрицаютъ подлинность Апокалипсиса и нѣкоторые другіе толкователи, какъ-то: Де-Ветте, Люкке, Шоттенъ, Неандеръ, Дюстердикъ и др. [37]). Главнымъ основаніемъ для этого отрицанія служитъ то различіе, которое несомнѣнно существуетъ между Евангеліемъ и посланіями св. Іоанна, съ одной стороны, и Апокалипсисомъ — съ другой, различіе, которое замѣтно не только въ ихъ содержаніи, но и въ ихъ языкѣ изложенія. Но оно не имѣетъ безусловно отрицательнаго значенія. Различіе ихъ содержанія зависитъ не отъ предполагаемаго различія ихъ авторовъ, но отъ самой сущности дѣла. Въ Евангеліи св. Іоаннъ раскрываетъ основанія нашей вѣры въ Господа Іисуса; въ своихъ посланіяхъ онъ учитъ насъ жизни въ любви, вытекающей изъ нашей вѣры; въ Апокалипсисѣ же онъ раскрываетъ передъ вѣрующими ихъ надежду на второе пришествіе Господа, общее воскресеніе, судъ и новую жизнь всего міра. Но если различно содержаніе, различны предметы, раскрываемые въ книгахъ, то должна быть или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть различна и форма изложенія, различенъ самый языкъ книгъ,—такъ что справедливо замѣчаетъ Лютардъ: «Если Апокалипсисъ разнится отъ Евангелія и посланій, то потому, что говоритъ о другихъ предметахъ и въ другой (экстатической) обстановкѣ. Что удивительнаго поэтому, что его рѣчь звучитъ здѣсь совершенно иначе, чѣмъ тамъ! Однакоже, и здѣсь Іоаннъ является съ тѣмъ же жаромъ въ душѣ; здѣсь то же ученіе, но только въ картинахъ» [38]).

Отрицающіе принадлежность Апокалипсиса св. Іоанну преимущественно ссылаются на обиліе гебраизмовъ въ языкѣ Апокалипсиса, чего нельзя сказать о Евангеліи и посланіяхъ. Но если это отчасти и справедливо, если дѣйствительно въ Апокалипсисѣ, при его особенной формѣ изложенія при посредствѣ символовъ и картинъ, замѣтно сходство съ ветхозавѣтными еврейскими пророческими книгами, то объясненія этому нужно искать не въ различіи автора Апокалипсиса отъ автора Евангелія и посланій, но въ другомъ источникѣ. Несомнѣнно, что св. Іоаннъ долженъ былъ записать только то, что и подъ какимъ образомъ открылъ ему Св. Духъ. Но Духу Св.,—какъ мы видимъ изъ примѣровъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, особенно Даніила и Езекіиля,— будущія судьбы церкви и міра было благоугодно открывать не въ простой формѣ разсказовъ, но въ формѣ таинственныхъ символовъ и картинъ. Нужно только сравнить видѣнія Даніила (гл. 3, 7 и 9) съ

видѣніями Апокалипсиса (особ. гл. 13, 17 и др.), чтобы убѣдиться, что Апокалипсисъ есть твореніе того же Св. Духа, какъ и всѣ другія каноническія книги свящ. Писанія. Если же съ этой стороны символизма Апокалипсисъ очень близко подходитъ къ пророческимъ книгамъ Ветхаго завѣта, написаннымъ на языкѣ еврейскомъ, то вполнѣ естественно, что онъ и по своему языку долженъ нѣсколько приближаться къ этимъ книгамъ. Апокалипсисъ «могъ и долженъ быть написанъ другимъ слогомъ, какъ писаніе пророческое, а не историческое. Простой взглядъ на слогъ Апокалипсиса вразумляетъ, что писатель подражалъ пророкамъ, а нѣсколько углубленное вниманіе объяснитъ, что заимствовалъ отъ нихъ многіе символы, иносказанія и образы. Нельзя же требовать, чтобы св. Іоаннъ написалъ свое пророчество слогомъ Евангелія и посланій, безъ иносказаній, свойственныхъ пророческому языку» [39]). Такъ — что если въ Апокалипсисѣ и встрѣчаются формы и выраженія еврейскаго языка, то это обстоятельство нисколько не говоритъ противъ возможной принадлежности его автору четвертаго Евангелія и Іоанновыхъ посланій. Поэтому-то въ то время, какъ одни толкователи, заключая изъ употребленія гебраизмовъ въ Апокалипсисѣ, подобно Эвальду [40]) отрицаютъ его принадлежность св. Іоанну, другіе толкователи нисколько этимъ не смущаются. Такъ, напр., Эбрардъ, признающій принадлежность Апокалипсиса Іоанну Богослову, не смущаясь пишетъ: «Языкъ у Іоанна въ Апокалипсисѣ—языкъ древнихъ пророковъ,—езекіилевскаго еврейскаго колорита» [41]). Впрочемъ, нужно замѣтить, что гебраизмы въ Апокалипсисѣ вовсе не такъ многочисленны, какъ это хотятъ выставить нѣкоторые толкователи: такое заключеніе было слѣдствіемъ ихъ увлеченія въ сторону сравнительной филологіи, которая иногда открываетъ то, чего нѣтъ въ дѣйствительности. Отдавая долгъ справедливости и держась, такъ сказать, золотой середины, вмѣстѣ съ нашимъ русскимъ богословомъ по этому вопросу нужно сказать слѣдующее: «не должно преувеличивать степень еврейскаго вліянія на рѣчь св. писателя Апокалипсиса,—еврейскій оттѣнокъ не составляетъ исключительной характеристической особенности Апокалипсиса, но замѣтенъ и у другихъ новозавѣтныхъ писателей, не исключая ап. Павла» [42]). Но если гебраизмъ Апокалипсиса ничего не говоритъ противъ принадлежности его одному и тому же автору, которому принадлежитъ и четвертое Евангеліе, то существуютъ положительныя внутренія данныя Апокалипсиса, которыя утверждаютъ эту тождественность авторства. Какъ въ Апокалипсисѣ, такъ и въ Евангеліи и посланіяхъ Іоанна мы встрѣчаемся съ раскрытіемъ тѣхъ же самыхъ вели-

кихъ христіанскихъ истинъ, которыя были особенно любимы св. Іоанномъ Богословомъ; это — истины о Божественномъ величіи Сына Божія, о Словѣ Божіемъ и о примиреніи чрезъ Его Божественную кровь (Апок. 1, 5—6. 1 Іоан. 1, 7)[43]). Но кромѣ этого въ Апокалипсисѣ наблюдается буквальное повтореніе нѣкоторыхъ выраженій и словъ, которыя исключительно свойственны св. Іоанну и которыя встрѣчаются въ его Евангеліи и посланіяхъ. Такъ, выраженіе Апок. 1, 2 соотвѣтствуетъ выраженію Евангелія 19, 35; 1, 2; Апок. 5, 6, 8; 6, 1; 7, 10; 17, 14; 19, 7, 9 = Еванг. 1, 29; Еванг. 1, 1 = Апок. 19, 13; Еванг. 19, 37 = Апок. 1, 7; Еванг. 7, 37 = Апок. 22, 17; Апок. 1, 5 = 1 Іоан. 1, 7; Апок. 22, 4 = 1 Іоан. 3, 2; Апок. 3, 20 = Еванг. 14, 23.

Всего сказаннаго вполнѣ достаточно для утвержденія подлинности Апокалипсиса и его безспорной принадлежности тому же св. Іоанну, которымъ написано наше четвертое Евангеліе и три посланія, — этому любимѣйшему ученику Господа и преимущественному Богослову.

б) Мѣсто и время написанія Апокалипсиса.

То или другое рѣшеніе вопроса о мѣстѣ написанія Апокалипсиса, конечно, не можетъ имѣть особеннаго вліянія на пониманіе и истолкованіе его содержанія. Поэтому всѣ толкователи или совсѣмъ обходятъ этотъ вопросъ молчаніемъ, или же отвѣчаютъ на него очень кратко. Отвѣтъ на вопросъ о мѣстѣ написанія Апокалипсиса данъ въ немъ самомъ. Самъ писатель Апокалипсиса говоритъ: *Я, Іоаннъ, братъ вашъ... былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство І. Христа. Я былъ въ духѣ и слышалъ позади себя громкій голосъ... напиши, что ты видѣлъ, и что есть, и что будетъ послѣ сего* (Апок. 1, 9—10, 19). Положимъ, что здѣсь говорится только о полученіи откровенія, но такъ какъ повелѣніе о записи его слѣдуетъ даже ранѣе его, то необходимо предположить, что оно и было записано тотчасъ же послѣ его полученія. Этой непосредственной и скорой записи требовало, съ одной стороны, самое содержаніе Апокалипсиса, трудно удерживающееся въ памяти (ср. 10, 4) благодаря своему разнообразію, съ другой стороны — необходимость какъ можно скорѣе сообщить его вѣрующимъ, какъ нужное руководство въ жизни (Апок. 1, 3, 11). Преданіе указываетъ на о. Патмосѣ не только ту гору-скалу, на которой Іоаннъ созерцалъ

свои видѣнія, но даже и ту пещеру, въ которой онъ записалъ все видѣнное [44]).

Какъ мы сказали, по этому вопросу всѣ толкователи очень кратки, и толкователей, отрицательно относящихся къ историческому указанію и значенію 9 ст., не много [45]). Гугъ обращается къ нимъ со слѣдующимъ ироническимъ разсужденіемъ: «Гезіодъ въ поэмѣ «Дѣла и дни» говоритъ о мѣстѣ своего рожденія и переселеніи изъ Бэотіи, и никто не считаетъ это не истиннымъ; Овидій говоритъ о своемъ изгнаніи въ Томи; Федръ баснописецъ и Мартіалъ упоминаютъ объ обстоятельствахъ своей жизни,—кто считаетъ это выдумкою?.. И чѣмъ замѣчателенъ о. Патмосъ, чтобы при несоотвѣтствіи дѣйствительности выставлять его мѣстомъ написанія и откровенія?» [46]) Совершенно вѣрно, — и только крайній критицизмъ для отысканія себѣ подходящаго матеріала можетъ отнестись отрицательно къ столь положительному свидѣтельству, какъ 1, 9. Можно указать также на подобныя же 9 стиху мѣста въ Ветхомъ завѣтѣ, именно на Іезек. 1, 1; Ис. 1, 1; Іерем. 1, 1, гдѣ пророки говорятъ объ историческихъ обстоятельствахъ своего пророческаго служенія, и каковыя свидѣтельства никто изъ толкователей не думалъ и не думаетъ лишать дѣйствительнаго историческаго значенія [47]).

Болѣе важенъ, но и болѣе затруднителемъ вопросъ о времени написанія Апокалипсиса. Можно сказать, что въ этомъ вопросѣ рѣшительно нѣтъ единомыслія. Это разномысліе укрѣпляется еще болѣе вслѣдствіе того обстоятельства, что отъ указанія того или другого времени написанія Апокалипсиса зависитъ различіе въ пониманіи нѣкоторыхъ мѣстъ пророчества (гл. 11 ст. 1, гл. 13 и 17 и др.). Когда былъ сосланъ св. Іоаннъ на о. Патмосъ? при какомъ императорѣ? Одни говорятъ, что при Неронѣ, другіе—при Домиціанѣ; и тѣ и другіе толкователи стараются найти оправданіе своему мнѣнію: 1) въ церковномъ преданіи, 2) въ историческихъ даннымъ Апокалипсиса и 3) въ особенностяхъ его языка.

Защитники мнѣнія, что Апокалипсисъ былъ написанъ до разрушенія Іерусалима, ссылаются на Андрея кесарійскаго [48]). Но его замѣчаніе слишкомъ [49]) нерѣшительно и при томъ сдѣлано по поводу изъясненія текста, другими мѣстами не подтверждается и собственно есть посредственный выводъ читателей толкованія. Поэтому и сами защитники этого мнѣнія не настаиваютъ на мнимомъ свидѣтельствѣ въ ихъ пользу со стороны св. Андрея. Они стараются найти указанія въ самомъ Апокалипсисѣ. Ссылаются на 11 гл., 1—2, и гово-

рятъ, что-такъ какъ здѣсь говорится о Іерусалимѣ — еще не разрушенномъ и даже не попираемомъ язычниками, то, очевидно, Апокалипсисъ написанъ до разрушенія Іерусалима [50]). Потомъ указываютъ также на 13 гл., 18 и 17, 11, и, предполагая, что подъ шестымъ царемъ нужно разумѣть не кого другого, какъ Гальбу, заключаютъ, что и время написанія Апокалипсиса нужно отнести ко времени этого императора или ко времени, слѣдующему за его смертью, т. е. къ 69 году [51]). Но такая аргументація не можетъ быть признана достаточною. Прежде чѣмъ ссылаться на эти мѣста изъ Апокалипсиса необходимо быть увѣреннымъ въ ихъ опредѣленномъ значеніи и смыслѣ. Это не простыя историческія свидѣтельства, не прямыя указанія, а таинственные символы. Изъясненіе этихъ символовъ у различныхъ толкователей чрезвычайно разнообразно, и далеко не всѣ толкователи подъ городомъ главы 11, 1 видятъ историческій Іерусалимъ, не всѣ подъ шестымъ царемъ видятъ Гальбу. Если же это такъ, то ссылка на эти мѣста, какъ неопредѣленная, не можетъ быть признана достаточно и научно обоснованною [52]).

Герике хочетъ видѣть указаніе на раннее происхожденіе Апокалипсиса въ томъ обстоятельствѣ, что въ первой части его, въ посланіяхъ къ семи малоазійскимъ церквамъ, нѣтъ ссылки на разрушеніе Іерусалима, между тѣмъ какъ «безконечное значеніе этого суда, и самого въ себѣ, и какъ совершеннаго исполненія пророчествъ І. Христа, всего менѣе могло быть опущено изъ вниманія въ посланіяхъ, подобныхъ посланіямъ Апокалипсиса, если бы только этотъ судъ уже совершился» [53]). Но такое разсужденіе носитъ слишкомъ предположительный характеръ. Изъ того, что св. Іоаннъ не напоминаетъ читателямъ о разрушеніи Іерусалима, вовсе не слѣдуетъ непремѣнное заключеніе, что этого разрушенія и не было. Неупоминаніе могло произойти и оттого, что къ нему не было достаточнаго повода у самого писателя. Болѣе кажущейся основательности имѣетъ за собою то разсужденіе, что написаніе Апокалипсиса должно быть отнесено къ болѣе раннему времени на основаніи слишкомъ замѣтнаго еврейскаго колорита его языка. «Апокалипсисъ, разсуждаютъ, долженъ быть написанъ значительно ранѣе Евангелія и посланій, если писатель еще не такъ свободно владѣетъ греческимъ языкомъ и все еще тяготѣетъ къ еврейскому; равнымъ образомъ, и большая ровность и ясность мышленія Евангелія и посланій указываетъ опять на раннее—и притомъ значительно раннее—написаніе Апокалипсиса» [54]). О различіи между языкомъ Апокалипсиса и языкомъ Евангелія и по-

сланій, а также и о степени этого различія мы уже сказали, когда шла рѣчь о дѣйствительномъ писателѣ Апокалипсиса; это различіе и не особенно велико, и вполнѣ можетъ быть объяснено различіемъ содержанія этихъ твореній св. Іоанна. По поводу же приведеннаго разсужденія здѣсь мы только сдѣлаемъ замѣчаніе, что для св. Іоанна и при естественныхъ человѣческихъ силахъ и способностяхъ достаточно было одного или двухъ лѣтъ дѣятельной жизни среди греческаго ефесскаго народонаселенія послѣ его возвращенія съ Патмоса, чтобы пріобрѣсти возможность выражаться и писать совершенно чистымъ литературнымъ греческимъ языкомъ, на которомъ онъ писалъ и ранѣе. Но, повторимъ, это и не нужно было для св. Іоанна, такъ какъ еврейскій колоритъ его языка въ Апокалипсисѣ зависѣлъ исключительно отъ особенностей содержанія этой книги и формы ея изложенія; поэтому онъ былъ совершенно естественнымъ и вовсе не зависѣлъ отъ вкуса и симпатій писателя, который столь же хорошо владѣлъ греческимъ языкомъ и тогда, когда писалъ на о. Патмосѣ свой Апокалипсисъ.

Мнѣніе о болѣе позднемъ времени написанія Апокалипсиса раздѣляется не меньшимъ числомъ какъ новыхъ, такъ въ особенности древнѣйшихъ толкователей и отличается большею основательностью и доказательностью. По этому мнѣнію годъ написанія Апокалипсиса можетъ быть отнесенъ къ концу царствованія Домиціана, т. е. на 95 или 96 годъ [55]). Самымъ очевиднымъ доказательствомъ справедливости этого мнѣнія является совершенно опредѣленное свидѣтельство церковнаго преданія по этому вопросу. Св. Ириней пишетъ: «Откровеніе было не задолго до нашего времени, но почти въ нашъ вѣкъ, подъ конецъ царствованія Домиціана» (Πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς) [56]).

Это свидѣтельство слишкомъ авторитетно, чтобы можно было не дать ему должнаго значенія, и слишкомъ ясно, чтобы можно было перетолковать его въ какую-либо другую сторону [57]). Затѣмъ въ пользу этого мнѣнія со всею очевидностью говоритъ также то состояніе семи малоазійскихъ церквей, какимъ оно рисуется намъ въ Апокалипсисѣ [58]). Нравственная жизнь этихъ церквей далека отъ чистоты и совершенства, которыхъ нужно было бы ожидать въ періодъ времени — до шестидесятыхъ годовъ. Въ то время эти общества должны бы были свято сохранять преданія ап. Павла и завѣты его посланій; тогда также невозможна была и та степень развитія ереси николаитовъ, какъ она изображается въ Апокалипсисѣ. Эта ересь предста-

вляется уже съ развитою системою и съ громаднымъ числомъ послѣдователей (2, 24). Уподобленіе Іерусалима (11, 8) Египту и Содому, уже разрушенному, даетъ понять, что и Іерусалимъ также уже былъ разрушенъ ко времени написанія Апокалипсиса [59]). Наконецъ, празднованіе воскреснаго дня, —о чемъ можно заключать изъ 1, 10, —могло утвердиться среди христіанъ только къ царствованію Домиціана, когда церковь уже состояла по преимуществу изъ христіанъ — язычниковъ. Къ этому только времени могла обнаружиться та враждебность іудействующихъ, за которую они заслужили названіе синагоги сатаны [60]). Здѣсь же можетъ быть приведено на память указаніе Евсевія, что Лаодикія въ 64 году была совершенно разрушена. Какъ же теперь согласить съ этимъ свидѣтельствомъ 3, 17 Апокалипсиса, гдѣ Лаодикія изображается городомъ богатымъ и цвѣтущимъ? Очевидно, послѣ разрушенія города прошло уже много времени,—очевидно Апокалипсисъ написанъ не ранѣе царствованія Домиціана.

Если не принять мнѣнія, что Апокалипсисъ написанъ въ царствованіе Домиціана, то тогда рѣшительно не будетъ никакой возможности избѣжать противорѣчія содержанія Апокалипсиса содержанію пастырскихъ посланій ап. Павла, написанныхъ имъ не ранѣе 65—66 года: одновременное состояніе однѣхъ и тѣхъ же церквей было бы изображено слишкомъ не похожимъ одно на другое. Въ виду всего этого будетъ вполнѣ основательнымъ остановиться на томъ мнѣніи, что Апокалипсисъ былъ написанъ св. Іоанномъ на о. Патмосѣ, куда онъ былъ сосланъ въ рудники или каменоломни [61]) при Домиціанѣ въ 95 году и откуда былъ отпущенъ на свободу при Нервѣ, въ 97 году [62]).

в) О цѣли написанія Апокалипсиса.

Можно ли вообще говорить о цѣли написанія той или другой Божественной книги священнаго Писанія?

Если и можно; то только, очевидно, въ томъ смыслѣ, что эта цѣль есть общая цѣль Божественнаго откровенія, т.-е. содѣйствіе человѣческому спасенію. Поэтому нужно сказать, что и Апокалипсисъ имѣетъ въ виду дать христіанамъ руководство для достиженія ими ихъ религіознаго спасенія. Указанія на эту цѣль нужно искать въ самомъ текстѣ Апокалипсиса. Изъ толкователей же его она особенно ясно указана у св. Андрея кесарійскаго въ концѣ его толкованія. «Изъ сказаннаго,—говоритъ онъ,—научаемся терпѣнію въ наказаніяхъ, любви къ дѣланію добра и нѣкоторымъ другимъ добродѣтелямъ, узнаемъ

также и о весьма многихъ предметахъ нашего религіознаго знанія и судебъ Божественнаго домостроительства» [63]). Иначе понимаютъ цѣль написанія Апокалипсиса толкователи, отрицающіе его подлинность и видящіе въ немъ символическое изображеніе исторіи того времени. Эвальдъ въ своемъ комментаріи разсуждаетъ: «Вслѣдствіе страшнаго гоненія Нерона была нужда ободрить боязливыхъ, утѣшить несчастныхъ и гонимыхъ и удержать ихъ отъ отпаденія отъ христіанства. Нужно было показать, что бѣдствія хотя и весьма тяжки, но скоропреходящи, и за ними послѣдуютъ награды для вѣрныхъ и наказанія какъ для гонителей христіанъ, такъ и для христіанъ, дурно живущихъ. Этой нуждѣ и удовлетворяетъ Апокалипсисъ, развивая идею пришествія Христова, которая была тогда самою родною для христіанъ и которую онъ украшаетъ болѣе радостною судьбою» [64]). Такой взглядъ на цѣль и значеніе Апокалипсиса согласуется со взглядомъ на писателя его—какъ на личность, отличную отъ св. Іоанна, и на самый Апокалипсисъ, какъ на одно изъ простыхъ литературныхъ поэтическихъ произведеній перваго времени христіанства. Но противъ этого взгляда уже сдѣлалъ совершенно справедливое замѣчаніе Лютардъ. «Если согласиться,—пишетъ онъ,—что Апокалипсисъ имѣетъ цѣлью изображеніе суда надъ іудействомъ и языческимъ Римомъ, то эта книга теряетъ всякое значеніе для христіанскаго общества, обращаясь въ благочестивую фантазію. Нѣтъ, она заключаетъ не только нравственныя истины и идеи, но и послѣднее противоположеніе между христіанскимъ обществомъ и міромъ и, выходя изъ этого противоположенія, второе пришествіе Господа: вотъ тема книги» [65]). «Апокалипсисъ—чудная книга, это—сокровище, данное Богомъ» [66]).

О высокомъ не только теоретическомъ, но и практическомъ значеніи Апокалипсиса, какъ боговдохновеннаго раскрытія высочайшихъ и самонужнѣйшихъ истинъ Божіихъ, говорится и въ немъ самомъ. Въ немъ говорится: *Блаженъ читающій и слушающіе слова пророчества сего и соблюдающіе написанное въ немъ; ибо время близко* (Апок. 1, 3). Обѣщается награда; а такъ какъ награда дается только за подвигъ, за трудъ, то Апокалипсисъ призываетъ къ этому труду спасенія и учитъ средствамъ достиженія этого послѣдняго. Посему-то нужно не только читать и слушать Апокалипсисъ, но и исполнять то, что говорится въ немъ. А это, очевидно, уже не фантазія, это не поэтически-литературный трудъ для чтенія и развлеченія. Въ Апокалипсисѣ съ полною очевидностью и наглядностью раскрыта мысль о вседѣйствующемъ Промыслѣ Божіемъ, безъ вѣдома Котораго ничто не

совершается ни на небѣ ни на землѣ; жизнь міра, жизнь Церкви Христовой идетъ при непосредственномъ руководительствѣ Божіемъ чрезъ Его ангеловъ; страданія и несчастія на землѣ также происходятъ не помимо воли Бога, Который попускаетъ дѣйствовать на землѣ и діаволу, но попускаетъ только на время; настанетъ такой предѣлъ, когда кончится эта злая дѣятельность діавола и всѣ достойные получать вѣчную награду. *Неправедный пусть еще дѣлаетъ неправду... праведный да творитъ правду еще, и святый да освящается еще. Се гряду скоро и возмездіе Мое со Мною, чтобы воздать каждому по дѣламъ его* (Апок. 22, 11—12).

г) Цѣль и методъ толкованія Апокалипсиса.

Послѣ тѣхъ громадныхъ усилій, которыя были употреблены въ продолженіе многихъ столѣтій на изслѣдованіе всего относящагося къ Апокалипсису и которыя выразились въ многочисленныхъ какъ спеціальныхъ сочиненіяхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ замѣткахъ и статьяхъ, трудно сказать что-либо новое въ толкованіи этой книги. Объ этомъ сказано уже все, что сказать было нужно, и разработаннаго матеріала вполнѣ достаточно для цѣли нашего труда. Своею цѣлью изслѣдованія Апокалипсиса мы думаемъ поставить содѣйствіе достиженію намѣреній его боговдохновеннаго писателя. Этими намѣреніями было — наученіе и утвержденіе всѣхъ христіанъ въ вѣрѣ и надеждѣ,—посему и задача нашего труда будетъ состоять въ стремленіи пробудить и усилить интересъ къ Апокалипсису и желаніе углубиться въ его содержаніе и стремленіе извлечь изъ него возможную душевную пользу. Поэтому и наши разъясненія Апокалипсиса будутъ направлены не столько къ оригинальности и новости, сколько къ такому характеру изложенія разъясненій, уже данныхъ другими, при которомъ они сильнѣе могли бы дѣйствовать на благочестивую волю читателей. Въ этомъ случаѣ мы готовы присоединиться къ слѣдующимъ словамъ нашего отечественнаго писателя-богослова: «Попытаемся обозрѣть то, что доступно христіанину, всегда имѣя одну мысль—почерпать изъ благодатныхъ источниковъ Духа Святаго назидательное и поучительное для души христіанской» [67]). Но при этомъ необходимо всегда помнить мысли древнихъ толкователей, что въ Апокалипсисѣ «столько же тайнъ, сколько и словъ» [68]), и что «въ немъ многое говорится прикровенно, чтобы дать упражненіе уму человѣческому, и не много есть такого, что своею ясностью даетъ возможность привести къ уразумѣнію остальное» [69]). А вслѣдствіе этого

толкователю Апокалипсиса нужно обращать особенное вниманіе на всѣ эти тайны и темныя, неясныя мѣста и, по мѣрѣ силъ, выяснять ихъ для своихъ читателей.

Методъ объясненія Апокалипсиса долженъ быть столь же своеобразенъ, какъ и самое его содержаніе. Эбрардъ, выходя изъ своего изученія всей литературы по изслѣдованію Апокалипсиса, приходитъ къ выводу, что въ прежнее время было два пути этого изслѣдованія; это: 1) путь научнаго экзегезиса, когда занимаются вопросами о самомъ текстѣ,—гдѣ, когда и какъ исполнилось, и 2) церковно-историческое выясненіе, когда Апокалипсисъ разсматривается—какъ изображеніе развитія христіанской церкви въ ея главныхъ эпохахъ [70]). Настоящій же періодъ толкованія онъ называетъ періодомъ смѣшенія обоихъ методовъ. По его мнѣнію, единственно правильнымъ методомъ можетъ быть признанъ методъ історіологическій,—по которому въ Апокалипсисѣ предсказаны детали исторіи церкви [71]). Этотъ же ученый экзегетъ замѣтилъ въ богословской литературѣ зарожденіе новой школы, которая находитъ въ Апокалипсисѣ не идеи или предсказанія на церковно-историческія или эсхотологическія детали, но дѣйствительное, истинное предсказаніе [72]).

Эбрардово подраздѣленіе толкователей на группы не единственное. Фаррарь, напр., находитъ три главныхъ школы: 1) школа претеристовъ, которые думаютъ, что предсказанія книги въ главныхъ своихъ частяхъ уже исполнились; 2) школа футуристовъ, которые относятъ ее къ событіямъ, имѣющимъ осуществиться еще въ будущемъ, и 3) школа непрерывно-историческихъ толкователей, которые видятъ въ Апокалипсисѣ очеркъ христіанской исторіи отъ дней св. Іоанна до конца міра (себя Фаррарь причисляетъ къ претеристамъ) [73]). Калметъ еще въ свое время находилъ четыре группы толкователей Апокалипсиса [74]); Корнелій Ляпидъ также насчитываетъ четыре группы, но на другихъ основаніяхъ [75]). Клифотъ же, вмѣстѣ съ Оберленомъ, дѣлитъ толкователей Апокалипсиса на три группы: 1) церковно-историческую, 2) историческую и 3) государственно-историческую.[76]). Но себя Клифотъ не можетъ причислить ни къ одной изъ этихъ группъ и оставляетъ для себя самостоятельное мѣсто. Онъ утверждаетъ, что отдѣлы Апокалипсиса не состояли между собою въ параллели; каждое пророчество достигаетъ конца и каждое представляетъ дальнѣйшій пунктъ развитія. Видѣнія, слѣдовавшія одно за другимъ, такъ же одно за другимъ и должны исполняться,—слѣдующее должно начинаться тамъ, гдѣ кончается предшествующее. «Не отрицая труда предше-

ственниковъ, — присовокупляетъ онъ, — каждый изслѣдователь Апокалипсиса долженъ стремиться внести и свою лепту пониманія» [77]). Такъ что, собственно говоря, Клифота можно причислить къ той школѣ, зарожденіе которой видѣлъ въ свое время Эбрардъ. Лютардъ, говоря о возможномъ методѣ истолкованія Апокалипсиса, замѣчаетъ, что исторія конца міра разсказана въ этой книгѣ не въ продолжающейся послѣдовательности, но такъ, что предметы раскрываются все съ новыхъ и новыхъ сторонъ: книга раскрывается какъ бы по круговой линіи,— это и есть законъ распредѣленія книги [78]). «Путь простодушія есть путь мудрости,—говоритъ онъ послѣ всего.—Кто въ писаніяхъ пророковъ какъ у себя дома, тотъ найдетъ прямую дорогу къ пониманію Апокалипсиса» [79]).

Къ какой же школѣ долженъ примкнуть экзегетъ нашей православной церкви? Преданіемъ нашей православной церкви установлено, что Апокалипсисъ св. Іоанна Богослова есть предвозвѣщеніе будущей судьбы міра и церкви. Явленія и образы, описываемые въ немъ, не есть ни прикровенная исторія прошлаго, ни предуказаніе тѣхъ или другихъ эпохъ церковной исторіи и отдѣльныхъ человѣческихъ личностей. Нѣтъ, Апокалипсисъ и его видѣнія (кромѣ первыхъ трехъ главъ) есть въ собственномъ смыслѣ эсхатологія,— есть изображеніе послѣдней судьбы міра и церкви и тѣхъ событій, которыя предварятъ и подготовятъ эту кончину. Поэтому ключъ для пониманія Апокалипсиса православный богословъ долженъ искать, съ одной стороны, въ пророческихъ писаніяхъ Ветхаго завѣта, гдѣ рисуются нѣкоторые образы грядущей судьбы ветхозавѣтной и новозавѣтной церквей (Даніилъ, Іезекіиль, Іоиль), а съ другой стороны — и это въ особенности — въ эсхатологической рѣчи Спасителя (Матѳ. 24 гл.) [80]). То, что предсказалъ Спаситель, какъ имѣющее быть при концѣ міра, должно служить руководствомъ къ пониманію предсказаній Апокалипсиса. И все, что мы находимъ эсхатологическаго въ посланіяхъ апостоловъ Павла, Іуды, Петра, также должно быть принимаемо во вниманіе при толкованіи Апокалипсиса. Словомъ, все свящ. Писаніе, какъ глаголы одного и того же Божественнаго Духа, должно быть привнесено въ толкованіе Апокалипсиса, какъ части великаго цѣлаго. Только въ этомъ случаѣ православный экзегетъ будетъ стоять на твердомъ и истинномъ пути, и только при этомъ условіи онъ и можетъ принести услугу православному христіанскому обществу, содѣйствуя ему въ усвоеніи божественной истины, разлитой по книгамъ свящ. Писанія, какъ воздухъ разлитъ по нашему земному міру.

Естественно, что тотъ или другой взглядъ на содержаніе Апокалипсиса и на смыслъ его пророческихъ видѣній долженъ быть основаніемъ и дѣленія Апокалипсиса на части при его изслѣдованіи. Общее дѣленіе остается у всѣхъ толкователей однимъ и тѣмъ же: именно, подраздѣляютъ на введеніе (1, 1—8), первую часть (1, 9—3, 22), вторую часть (4—22—5) и заключеніе (22, 6—21). Это дѣленіе слишкомъ очевидно подсказывается самимъ Апокалипсисомъ, и не принять его во вниманіе нѣтъ никакой возможности. Введеніе есть не что иное, какъ вступленіе, содержащее въ себѣ объясненіе названія книги (1—2), цѣль ея написанія (3), указаніе лицъ, къ которымъ оно адресуется (4), благопожеланіе имъ мира отъ Тріединаго Бога (4—5[a]), *доксологія І. Христа* (5[б]—6) *и ея авторизація* (7—9). Впрочемъ, Клифотъ и здѣсь нашелъ нужнымъ отступить отъ общепринятаго дѣленія и отнесъ ко введенію всю первую главу. Но эта оригинальность едва ли основательна. Съ 10 стиха начинается описаніе самого видѣнія, во время котораго и были получены откровенія для семи церквей, и отдѣлять вторую главу отъ первой, значитъ—отдѣлять слѣдствіе отъ причины, ручей отъ источника. Намъ думается даже, что болѣе правильно было бы введеніе заканчивать 9 ст., такъ какъ и этотъ стихъ можетъ быть отнесенъ къ стихамъ, описывающимъ посредниковъ полученнаго откровенія, и только 10 ст. начинаетъ собою собственно видѣніе: «я былъ въ духѣ».

Первая часть (1, 9—20, 3, 22) содержитъ въ себѣ посланія къ семи малоазійскимъ церквамъ: Ефесской, Смирнской, Пергамской, Ѳіатирской, Сардиской, Филадельфійской и Лаодикійской, съ обозначеніемъ ихъ достоинствъ и недостатковъ, съ предуказаніемъ ихъ будущей судьбы и обѣщаніемъ награды вмѣстѣ съ предостереженіемъ и угрозою. Эту часть можно назвать пророчески-учительною. Ея содержаніе рѣзко отличается отъ содержанія второй части; точно такъ же отлична и форма изложенія. Здѣсь преобладаетъ историческая форма древнихъ пророчествъ. Все основывается на исторической дѣйствительности, и если берутся нѣкоторые символы («сдвину свѣтильникъ...» 2, 5; «сдѣлаю столпомъ...» 3, 12; «дамъ вкушать сокровенную манну...» 2, 17 и т. п.), то ихъ объясненія нужно искать въ той же дѣйствительной исторіи и въ общемъ символизмѣ свящ. Писанія. Далѣе здѣсь нѣтъ ничего эсхотологическаго, но все ограничивается теченіемъ настоящаго времени или близкаго будущаго. Наконецъ, первая часть въ частностяхъ своего содержанія можетъ быть и должна быть отнесена къ частной жизни и къ частнымъ индивидуальнымъ особенностямъ упоми-

наемыхъ семи малоазійскихъ церквей. Правда, большинство толкователей и сказанное по адресу семи церквей относитъ къ общей вселенской церкви. Но это можно сказать только относительно общаго содержанія, лишь постольку, поскольку каждая церковь въ отдѣльности заключаетъ въ себѣ общечеловѣческія и общехристіанскія особенности и свойства. Самое большее, что можно сказать по этому вопросу, это—то, что эти семь церквей суть типы состоянія вселенской церкви и ея послѣдователей. Начало такому взгляду на отношеніе содержанія первыхъ трехъ главъ ко всей церкви указано Мураторіевымъ канономъ, гдѣ замѣчено, что хотя Іоаннъ «писалъ семи церквамъ, однакоже говоритъ всѣмъ». Примазій также замѣчаетъ, что «посланія семи церквамъ назначаются одной церкви, ибо число семь, состоящее изъ чета и нечета, означаетъ всеобщность» [81]). Это мнѣніе раздѣляютъ и новѣйшіе толкователи. Эбрардъ, напр., выражается такъ: «Іоаннъ обращается къ семи церквамъ, какъ къ типу соборной церкви, и то, что онъ посвящаетъ семи церквамъ, какъ посвященное рабамъ Божіимъ, посвящается соборной церкви» [82]). Гофманъ сокращаетъ понятіе вселенскости назначенія семи посланій, но, очевидно, безъ всякаго основанія и цѣли, и говоритъ, что св. Іоаннъ обращается къ семи церквамъ, имѣя въ виду христіанство всей Азіи (но не всего міра), подобно тому какъ ап. Павелъ въ посланіи къ коринѳянамъ имѣлъ въ виду христіанство Ахаіи [83]). Мысль—совершенно неосновательная, ибо, съ одной стороны, нельзя сравнивать отношеніе г. Коринѳа къ области Ахаіи, и семи городовъ ко всей Азіи; съ другой стороны, никто не станетъ утверждать, что сказанное ап. Павломъ коринѳянамъ въ нѣкоторомъ извѣстномъ отношеніи касается всего христіанскаго міра.

Напротивъ, Клифотъ [84]) чрезвычайно расширяетъ значеніе сказаннаго въ посланіяхъ къ семи церквамъ. Онъ утверждаетъ, что относящееся къ семи церквамъ относится ко всей христіанской церкви будущаго времени; по его мнѣнію, первая часть Апокалипсиса относится ко второй, какъ предыдущее къ послѣдующему [85]). Но это есть его единичное мнѣніе и вытекаетъ изъ его положенія, что всѣ видѣнія Апокалипсиса представляютъ собою послѣдовательный рядъ откровеній о послѣдовательныхъ же событіяхъ будущаго. Откровенія 2 и 3 гл., по общему мнѣнію толкователей, совершенно другого порядка и ни въ какомъ случаѣ не могутъ относиться къ откровеніямъ дальнѣйшихъ главъ—какъ предыдущее къ послѣдующему. На это указываетъ уже одно то, что четвертая глава начинается указаніемъ на новое состояніе духа св. Іоанна.

Очевидно, нужно остановиться на древнемъ взглядѣ, что откровенія семи церквамъ составляютъ особенный рядъ откровеній, назначенныхъ, первѣе всего, непосредственно къ извѣстнымъ семи церквамъ Малой Азіи, и если касаются всѣхъ христіанъ, то—такъ же, какъ, напримѣръ, посланія ап. Павла къ частнымъ обществамъ и лицамъ касаются всѣхъ христіанъ вселенской церкви, т.-е. постольку, поскольку въ нихъ содержатся общехристіанскія наставленія или поскольку могутъ повторяться въ исторіи міра тѣ или другія частные положенія и случаи.

Основываясь на этомъ положеніи, приходится совершенно отдѣлить первую часть отъ второй части Апокалипсиса, если изслѣдовать его съ точки зрѣнія раскрытія эсхатологіи міра. А такъ какъ наша главная задача при изученіи Апокалипсиса есть именно выясненіе этого послѣдняго вопроса, то и наше толкованіе первыхъ трехъ главъ будетъ по возможности краткимъ и общимъ. Мы займемся ими и помѣстимъ ихъ въ своемъ трудѣ лишь для того, чтобы не оставить пробѣла въ общемъ ознакомленіи со всѣмъ Апокалипсисомъ. И это тѣмъ болѣе можетъ быть допущено нами, что у насъ, въ нашей русской богословской литературѣ, есть серьезный трудъ А. Жданова, гдѣ прекрасно раскрыты и изъяснены эти первыя три главы Апокалипсиса. Но такъ какъ Ждановъ въ своемъ ученомъ трудѣ болѣе всего обращалъ вниманіе на филологическую и историческую сторону текста, то мы, съ своей стороны, преимущественно займемся тою стороною содержанія этихъ главъ, которою онѣ касаются не только современныхъ св. Іоанну христіанъ семи малоазійскихъ церквей, но и христіанъ вселенской церкви, въ томъ числѣ и насъ.

Наше намѣреніе — заняться истолкованіемъ второй части Апокалипсиса, которая, по нашему мнѣнію, можетъ быть названа апокалипсико-эсхатологическою. Такимъ опредѣленіемъ мы хотимъ указать на то, что въ этой части Апокалипсиса эсхатологическія истины, случайно и по частямъ сообщавшіяся и въ другихъ писаніяхъ Ветхаго (особ. у Даніила) и Новаго завѣтовъ (въ Евангеліи, у апп. Павла и Петра), раскрываются апокалипсическимъ способомъ, т.-е. чрезъ картины, символы и видѣнія, иногда странныя и недоступныя для яснаго представленія [86]). По отношенію къ такого рода содержанію и его изложенію—задачи толкователя болѣе сложны и затруднительны. Съ чего долженъ начать толкователь? Съ текста ли и съ частностей и отъ нихъ уже доходить до выясненія общаго смысла видѣнія [87]), или, наоборотъ, уяснивши для себя общій смыслъ видѣнія по общему впе-

чатлѣнію, приступать къ выясненію его частностей и провѣрять ихъ согласіемъ съ общею идеей? Второй способъ толкованія по отношенію ко всякой другой книгѣ свящ. Писанія можетъ показаться прямо страннымъ и неприложимымъ, но по отношенію къ Апокалипсису онъ не лишенъ нѣкотораго значенія. Во всякомъ случаѣ, содержаніе и изложеніе Апокалипсиса столь своеобразны, что если при его истолкованіи исключительное вниманіе обратить на самый текстъ и на частности, то упустится всякая польза этого творенія Божественнаго Духа. Посему необходимо, чтобы уму толкователя Апокалипсиса при его истолкованіи того или другого апокалипсическаго видѣнія или символа предносился общій смыслъ ихъ, какъ въ самихъ себѣ, такъ и въ общей связи другихъ видѣній и символовъ. Съ этимъ несомнѣнно согласны всѣ толкователи Апокалипсиса, и никто изъ нихъ не приступаетъ къ его толкованію, такъ сказать, ощупью, начиная съ выясненія перваго слова и перваго стиха. Каждый изъ нихъ предварительно высказываетъ свой общій взглядъ на Апокалипсисъ, дѣлитъ его видѣнія на группы, въ каждой группѣ указываетъ особенный смыслъ и называетъ мѣсто того или другого видѣнія и символа въ общемъ теченіи откровенія. Но при согласіи въ общемъ большое различіе—въ частностяхъ. Кажется, нѣтъ двухъ толкователей, которые бы вполнѣ сходились между собою въ раздѣленіи на группы апокалипсическихъ видѣній и въ указаніи связи ихъ между собою. Содержаніе Апокалипсиса столь разнообразно, видѣнія и картины столь многочисленны, что для каждаго толкователя, при разнообразіи человѣческихъ умовъ и способностей, всегда находится новая точка зрѣнія, которая и дѣлаетъ его несогласнымъ (хотя часто и въ очень незначительномъ отношеніи) со всѣми предшествующими толкователями. Указывать здѣсь и теперь на это разнообразіе точекъ зрѣнія толкователей Апокалипсиса едва ли нужно; оно будетъ вполнѣ очевидно и болѣе наглядно при самомъ толкованіи,—при сравненіи различныхъ мнѣній по тому или другому вопросу. Изъ всѣхъ толкователей, извѣстныхъ намъ, только одинъ Клифотъ представлялъ себѣ Апокалипсисъ однимъ послѣдовательнымъ и непрерывнымъ рядомъ видѣній, при которомъ послѣдующее вытекаетъ изъ предыдущаго—какъ изъ своего начала и изображаетъ при этомъ дѣйствительное теченіе послѣдовательныхъ событій будущаго времени. Но такое похвальное въ другихъ случаяхъ стремленіе къ отысканію единства неприложимо по отношенію къ Апокалипсису и привело толкователя къ крайнему выводу, что по Апокалипсису должно быть два воскресенія мертвыхъ, которыя раздѣлены

между собой очень значительнымъ временемъ [88]). Чтобы не впасть изъ-за оригинальности въ подобнаго рода неправильные выводы, нужно держаться общаго убѣжденія, что Апокалипсисъ представляетъ собою нѣсколько группъ видѣній, отчасти параллельныхъ между собою [89]). Это общее правило, прилагаемое къ толкованію Апокалипсиса, такъ сказать, освящено древними толкователями и несомнѣнно отобразилось на толкованіи св. Андрея кесарійскаго. Особенно точно и ясно по этому вопросу высказывается блаж. Августинъ. «Правда,—пишетъ онъ,—что въ этой книгѣ, которая называется Апокалипсисъ, многое говорится прикровенно, чтобы дать упражненіе уму читателя, и немного въ ней есть такого, что своею ясностью даетъ возможность привести къ уразумѣнію остальное, хотя съ трудомъ: особенно потому, что книга повторяетъ одно и то же такъ многоразлично, что кажется, будто она говоритъ все иное и иное, между тѣмъ какъ при изслѣдованіи обнаруживается, что говорится иначе и иначе то же самое» [90]).

Имѣя въ виду этотъ общій взглядъ на характеръ отрывочности въ раскрытіи содержанія Апокалипсиса, всю его вторую эсхотологическую часть можно раздѣлить на пять отдѣловъ - группъ. Каждый отдѣлъ - группа представляетъ собою особый и самостоятельный порядокъ явленій, служащихъ обнаруженіями Божественнаго міроправленія. Этотъ порядокъ, начинаясь въ томъ или другомъ пунктѣ христіанской исторіи, приходитъ къ ея послѣднимъ событіямъ въ концѣ міра. Укажемъ вкратцѣ эти пять порядковъ.

Первый порядокъ. Видѣніе престола на небѣ и Сидящаго съ запечатанною книгою въ десницѣ; явленіе Агнца посреди престола для раскрытія печатей книги (4—5 гл.). Явленія коней послѣ раскрытія каждой печати: послѣ первой — бѣлаго, второй — рыжаго, третьей — чернаго, четвертой — блѣднаго (6, 1—8). При раскрытіи пятой печати — видѣніе подъ жертвенникомъ душъ убіенныхъ за слово Божіе (6, 9—12); по снятіи же шестой печати — явленія мірового переворота и ужасъ всѣхъ живущихъ на землѣ (6, 13—17).

Второй порядокъ. Видѣніе четырехъ ангеловъ на четырехъ углахъ земли и ангела, сходящаго съ неба съ печатью Бога въ рукѣ для запечатлѣнія 144 тысячъ рабовъ Божіихъ (7 гл.); раскрытіе седьмой печати и звуки шести трубъ, сопровождавшіеся казнями (8—9 гл.). Видѣніе ангела съ раскрытой книжкой. Измѣреніе храма. Явленіе двухъ свидѣтелей; землетрясеніе послѣ ихъ восхожденія на небо. Звукъ седьмой трубы: голоса на небѣ съ хвалою воцарившемуся

Господу І. Христу. Видѣніе храма на небѣ и явленіе ковчега при молніяхъ, голосахъ, громахъ, землетрясеніи и великомъ градѣ (10—11 гл.).

Третій порядокъ. Великое знаменіе: видѣніе жены, облеченной въ солнце, красный драконъ, борьба архистратига Михаила съ дракономъ и низверженіе этого послѣдняго на землю (гл. 13). Видѣніе дѣвственниковъ, стоящихъ на горѣ Сіонѣ; ангела, летящаго по небу съ вѣчнымъ Евангеліемъ, другого ангела, возвѣщающаго паденіе Вавилона съ угрозою поклонявшимся звѣрю. Видѣніе на свѣтломъ облакѣ подобнаго Сыну человѣческому съ серпомъ въ рукѣ для пожатія земли, и видѣніе ангела съ серпомъ для обрѣзанія винограда на землѣ, который былъ брошенъ въ великое точило гнѣва Божія (гл. 14).

Четвертый порядокъ. Видѣніе семи ангеловъ съ семью чашами послѣднихъ язвъ и видѣніе побѣдившихъ звѣря (гл. 15). Вылитіе одной за другою шести чашъ и шесть казней послѣ каждой изъ нихъ. Землетрясеніе послѣ седьмой чаши (гл. 16). Объясненіе видѣнія блудницы, сидящей на звѣрѣ (гл. 17). Возвѣщеніе о погибели Вавилона и плачъ о немъ (гл. 18). Радость на небѣ. Видѣніе отверстаго неба, бѣлаго коня и сидящаго на немъ Вѣрнаго и Истиннаго, Слова Божія, идущаго въ сопровожденіи воинства для суда надъ звѣремъ и лжепророкомъ (гл. 19).

Пятый порядокъ. Видѣніе ангела съ цѣпью и ключомъ въ рукѣ для заключенія дракона въ бездну на тысячу лѣтъ. Воскресеніе убіенныхъ и царствованіе со Христомъ тысячу лѣтъ. Освобожденіе сатаны, появленіе народовъ, Гога и Магога, ихъ пораженіе и вверженіе сатаны въ геенну. Видѣніе бѣлаго престола, судъ надъ мертвыми и вверженіе ада и смерти въ геенну (гл. 20). Видѣніе новаго неба и новой земли, новаго Іерусалима и его обитателей (гл. 21—22, 1—5).

Къ этому видѣнію непосредственно примыкаетъ заключеніе Апокалипсиса, которое, кромѣ указанія на авторитетъ І. Христа, какъ автора откровенія, содержитъ въ себѣ увѣщаніе принять всѣмъ сердцемъ возвѣщенное и ожидать скораго второго пришествія (22—6—22).

Изъ этого краткаго указанія содержанія пяти порядковъ апокалипсическихъ видѣній можно усмотрѣть ту общую мысль, что выясненіе Божественнаго міроправленія идетъ отъ общаго къ частному, постепенно добавляя новыя и новыя частности. А такъ какъ это міроправленіе должно кончиться всеобщимъ судомъ и воздаяніемъ, которому должны предшествовать Божественные призывы къ покаянію, то въ

этихъ порядкахъ примѣнена также и нѣкоторая постепенность все болѣе и болѣе усиливающихся казней Божественнаго гнѣва надъ нечестивыми. Въ первомъ порядкѣ изображены только общія послѣдствія христіанской проповѣди въ мірѣ: бѣдствія на землѣ и награды на небѣ (первыя пять печатей). Этотъ порядокъ оканчивается только предуказаніемъ на будущій судъ, которому должны предшествовать перевороты въ мірѣ. Второй порядокъ, начиная съ указанія раздѣленія между избранными Божіими и грѣшниками, содержитъ въ себѣ раскрытіе явленій гнѣва Божія непосредственно надъ этими грѣшниками, какъ карающими сами себя. Эти казни вызовутъ крайнее разобщеніе между избранными и грѣшниками, и представители избранныхъ (два свидѣтеля) подвергнутся крайнему преслѣдованію со стороны грѣшниковъ. Но это крайнее развитіе зла будетъ вмѣстѣ и преддверіемъ его паденія: громы и землетрясенія предвѣщаютъ приближеніе суда.

Явленія третьяго порядка служатъ какъ бы объясненіемъ явленій предшествующихъ порядковъ: земныя страданія праведниковъ, злодѣянія грѣшниковъ и ихъ вражда противъ первыхъ есть слѣдствіе той борьбы, которая происходила на землѣ между добромъ и зломъ,—ангелами добрыми и ангелами злыми. Діаволъ посылаетъ въ міръ даже антихриста (звѣря). Но борьба должна кончиться побѣдою добра; ангелъ уже возвѣщаетъ эту побѣду и является Сынъ Божій съ серпомъ въ рукѣ, что и по притчѣ Спасителя означаетъ кончину міра. Послѣ того, какъ въ третьемъ порядкѣ была указана главная причина зла на землѣ, явленія четвертаго порядка рисуютъ, съ одной стороны, картины справедливыхъ казней, которымъ долженъ подвергаться грѣшный міръ, а съ другой — то процвѣтаніе зла, которое будетъ дѣтищемъ діавола. Божественный Промыслъ не дремлетъ: наказанія грѣшнаго міра дойдутъ до своего конца, и послѣ того какъ для всѣхъ станетъ очевиднымъ, что человѣчество останется нераскаяннымъ, Господь явится съ небеснымъ воинствомъ и произведетъ судъ надъ міромъ, начавъ его съ главныхъ обольстителей — со звѣря и лжепророка, то-есть антихриста и его поборника.

Явленія пятаго порядка хотя, повидимому, и представляютъ собою продолженіе и выводъ порядка предыдущаго, но въ дѣйствительности есть отвѣтъ на нѣкоторыя возможныя недоумѣнія по поводу порядковъ предыдущихъ. По ученію Христа и апостоловъ, діаволъ былъ уже побѣжденъ. Почему же онъ такъ силенъ въ мірѣ? На это Апокалипсисъ отвѣчаетъ, что дѣйствительно діаволъ побѣжденъ, что онъ

какъ бы связанъ искупительными заслугами Спасителя; но эти узы дѣйствительны только по отношенію къ тѣмъ, которые суть истинные рабы Христовы, которые, сораспинаясь Ему, съ Нимъ и воскресаютъ для царствованія и свободы надъ зломъ. Діаволъ свободенъ лишь по отношенію къ сынамъ противленія. Свою прежнюю полную свободу онъ получитъ только въ концѣ міра и то только на короткое время (время антихриста). Тогда онъ получитъ власть вести войну даже и противъ святыхъ. Но эта временная полная свобода діавола будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и его послѣднимъ торжествомъ, за которымъ послѣдуетъ окончательное посрамленіе и окончательное осужденіе его и всѣхъ его приверженцевъ. Онъ взойдетъ на высоту, но не для того, чтобы навсегда остаться тамъ, а для того, чтобы на виду у всѣхъ быть низринутымъ оттуда въ бездну — геенну. Тогда-то, когда это паденіе діавола уже совершится у всѣхъ на виду, наступитъ вѣчное спокойствіе и блаженство праведниковъ, и начнутся вѣчныя мученія грѣшниковъ.

I.

Введеніе въ Апокалипсисъ

(1, 1—9).

Введеніе въ Апокалипсисъ представляетъ собою форму введенія литературнаго произведенія и заключаетъ въ себѣ: 1) надписаніе книги, предрѣшающее содержаніе книги (1—2 ст.); 2) цѣль ея написанія (3 ст.); 3) ея назначеніе (ст. 4—5ª) [91]; 4) доксологію І. Христа (ст. 5ᵇ—6) и 5) авторизацію книги (7—9 ст.).

Откровеніе (Ἀποκάλυψις), каковымъ словомъ начинаетъ свою пророческую книгу св. Іоаннъ, является здѣсь заглавіемъ, выражающимъ сущность ея содержанія [92]). Ἀποκάλυψις (отъ ἀποκάλυπτειν—откровеніе открывать. Гал. 1, 12; 2, 2; 2 Кор. 12, 1, 7) указываетъ на ученіе и наставленія, извлеченныя не изъ человѣческихъ обычаевъ и знанія, а *изъ внутренняго святилища человѣческаго духа* [93]). Опредѣленіе Іисуса Христа (Ἰησοῦ Χριστοῦ) очевидно стоитъ для приданія авторитетности содержанію откровенія. Дальнѣйшія слова: *которое далъ Ему Богъ* должны обозначать не то, что оно было ранѣе неизвѣстно І. Христу, — это вовсе не говоритъ противъ Божественнаго достоинства Его, какъ Сына Божія [94]),—но то, что въ этомъ сообщеніи откровенія св. Іоанну совершилось исполненіе Божественнаго предвѣчнаго опредѣленія. Какъ прежде Сынъ Божій, исполняя волю Своего небеснаго Отца, сошелъ на землю для совершенія человѣческаго спасенія, такъ и теперь Онъ, дѣйствуя въ этой же волѣ, открываетъ людямъ будущія событія церкви и міра. На это указываютъ дальнѣйшія слова: *чтобы показать рабамъ Своимъ, чему надлежитъ быть вскорѣ.* Откровеніе Апокалипсиса есть какъ бы продолженіе откровенія, уже сообщеннаго І. Христомъ Своимъ ученикамъ во время Его земной жизни. Выраженіе «рабамъ Своимъ» поясняетъ, что назначеніе откро-

венія не для однихъ семи малоазійскихъ церквей, но для всего христіанскаго общества, всѣхъ временъ и мѣстъ. Выраженіе «надлежитъ» употреблено, очевидно, съ цѣлью указать на непреложность и неизмѣнность всего того, что опредѣлено въ совѣтѣ Божіемъ. Слово же «вскорѣ» (ἐν τάχει) говоритъ о томъ, что для христіанской надежды вовсе нѣтъ продолжительности времени, но что всѣ ея предметы вслѣдствіе полнѣйшей несомнѣнности являются совершающимися неотложно и непреложно [95]), и къ тому же совершенно неожиданно [96]). А по толкованію св. Андрея кесар., «вскорѣ» употреблено здѣсь примѣнительно къ вѣчности Божіей, для Котораго *тысяча лѣтъ какъ день вчерашній* (Псал. 89, 5; 2 Петр. 3, 8) [97]).

Глаголъ «показалъ» (ἐσήμανεν) предполагаетъ здѣсь непосредственно дѣйствующимъ лицомъ Самого І. Христа, — это съ одной стороны; а съ другой — указываетъ на то, что форма сообщенія откровенія не форма пророчества, но форма видѣній и символовъ, доступныхъ прежде всего чувственному зрѣнію. Но какъ теперь совмѣстить съ этимъ значеніемъ глагола «показалъ» значеніе слѣдующаго глагола «пославъ» (ἀποστείλας)? Не нарушается ли эта непосредственность сообщенія? Очевидно, нѣтъ. «Пославъ» по отношенію къ І. Христу не указываетъ непремѣнно на отдаленность дѣйствій посылающаго, но только на посредничество. Подобно тому, какъ Господь Богъ, посылая своихъ древнихъ пророковъ и ангеловъ для возвѣщенія Своей воли, былъ, однако, по Своему вездѣсущію и вседѣйствію неотлучно съ ними, такъ точно І. Христосъ, посылая свое откровеніе чрезъ ангела, и Самъ присутствуетъ и дѣйствуетъ при этомъ сообщеніи откровенія [98]). Ангелъ здѣсь является только лишь слугою, исполняющимъ повелѣнія Господа, непосредственнымъ же авторомъ, источникомъ откровенія является Самъ Господь. Названіе ангела поэтому здѣсь есть общее названіе слуги Божія, вѣстника Божія, а не одного какого-либо опредѣленнаго ангела. Такое мнѣніе подтверждается 22, 6, гдѣ при повтореніи мысли нашего стиха ангелъ сближается съ тѣми ангелами, которые были посредниками между Богомъ и Его древними пророками.

Ангелъ, какъ вѣстникъ, какъ слуга воли Божіей, долженъ сообщить это откровеніе св. Іоанну, рабу Божію. Болѣе точное и подробное объясненіе личности этого послѣдняго получателя Божественнаго откровенія дается сначала въ ст. 2, а потомъ въ ст. 9. Опредѣленіе «рабъ», употребленное здѣсь, очевидно, имѣетъ цѣлью возвысить достоинство Божественнаго откровенія (ср. Рим. 1, 1; Фил. 2, 1), которое, принадлежа всевѣдѣнію Божію, людямъ, про-

стымъ рабамъ Божіимъ, можетъ быть сообщено только посредственно. Поэтому и сказано, что оно дано сначала І. Христу, — но, конечно, не въ томъ смыслѣ, что оно Ему не было извѣстно прежде, а въ томъ, въ какомъ употреблялъ это слово І. Христосъ въ отношеніи къ Себѣ, напр., тогда, когда говорилъ, что Отецъ далъ Ему власть производить и судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій (Іоан. 5, 27)... Здѣсь заключается непостижимая тайна единенія двухъ естествъ въ І. Христѣ — Божескаго и человѣческаго, имѣя въ виду которую и Самъ Онъ въ другомъ мѣстѣ говорилъ: *О днѣ же томъ и часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, а только Отецъ Мой одинъ* (Матѳ. 24, 36). Это откровеніе столь важно и касается такихъ глубокихъ тайнъ Божественнаго вѣдѣнія, что люди не могутъ получить его непосредственно даже и отъ І. Христа, когда-то бесѣдовавшаго съ людьми лицомъ къ лицу. Необходимъ особенный посредникъ, которымъ и является первѣе всего ангелъ. Но такъ какъ не всѣ люди способны и достойны непосредственно отъ ангела воспринять Божественное откровеніе, то и между ангеломъ и обыкновенными людьми нуженъ также посредникъ. Имъ служитъ св. Іоаннъ. Слѣдующій 2 ст. объясняетъ, почему св. Іоаннъ можетъ быть этимъ достойнымъ посредникомъ [99]), — потому что онъ *свидѣтельствовалъ слово Божіе и свидѣтельство І. Христа и что видѣлъ.* Глаголъ «свидѣтельствовалъ» (ἐμαρτύρησε) напоминаетъ намъ выраженія въ евангеліи Іоанна: *видѣвшій засвидѣтельствовалъ* (19, 35) и *сей ученикъ и свидѣтельствуетъ о семъ* (21, 24), а равно и другія мѣста изъ твореній св. Іоанна Богослова: 1, 7, 8, 15, 19; 8, 13; 15, 26; 1 Іоан. 5, 9, 10 и др. Очевидно, это одно и то же лицо, одинъ и тотъ же предметъ его свидѣтельства. Этотъ предметъ свидѣтельства есть слово Божіе. Только въ данномъ случаѣ глаголъ употребленъ не въ настоящемъ времени, а въ прошедшемъ. Прошедшее же время совершеннаго вида должно указывать на дѣйствіе, уже достигшее своего полнаго развитія, но теперь временно прекратившееся. Примѣнительно къ Іоанну, насколько мы знаемъ о его жизни, это будетъ означать то, что онъ нѣкогда, до своего настоящаго заключенія на о. Патмосѣ, словомъ своей евангельской проповѣди свидѣтельствовалъ объ І. Христѣ, какъ воплотившемся Словѣ Божіемъ, увѣряя и уча, что всякій вѣрующій въ Него не погибнетъ, но будетъ имѣть животъ вѣчный [100]). Онъ, Іоаннъ, свидѣтельствовалъ, т.-е. передавалъ и сообщалъ и то ученіе І. Христа, которое въ Его устахъ было свидѣтельствомъ, доказательствомъ Его Божественнаго посланничества и

спасительности Его дѣла искупленія [101]). Слова же: *и что видѣлъ* (ὅσα εἶδε) служатъ усиленіемъ предыдущей мысли. Если подъ словами: свидѣтельство І. Христа (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ) разумѣется устное ученіе І. Христа, Его возвышенныя бесѣды, которыя переданы намъ только однимъ св. Іоанномъ, то словами *что видѣлъ* (ὅσα εἶδε) будетъ указываться на великія чудеса и дѣянія І. Христа, которыя и по слову Его Самого должны были служить въ глазахъ людей удостовѣреніемъ Его Божественнаго посланничества (Іоан. 5, 36; ср. Дѣян. 26, 16). Вотъ, такъ сказать, ради этого великаго прошлаго, ради своей бывшей близости къ І. Христу, источнику Божественнаго вѣдѣнія, Іоаннъ теперь выставляетъ себя достойнымъ и правоспособнымъ передатчикомъ Божественнаго откровенія — не какъ пророка [102]), но какъ апостола Христова [103]). Іоаннъ характеризуетъ себя не съ случайной и внѣшней стороны, но съ внутренней, — со стороны своей способности быть орудіемъ воспріятія и сообщенія Апокалипсиса [104]).

«Блаженъ читающій...» (ст. 3). Слово «блаженъ» (μακάριος) весьма часто употребляется въ свящ. Писаніи Новаго завѣта и обыкновенно указываетъ на внутреннее участіе человѣка въ духовномъ царствѣ І. Христа, которое есть *правда, миръ и радость во Св. Духѣ* (Рим. 14, 17); здѣсь же оно примѣнительно къ 22, 18—19 можетъ означать и свободу отъ казней послѣдняго времени, и радостное вступленіе въ будущій новый Іерусалимъ.

Въ 3 ст. является страннымъ сочетаніе единственнаго числа «блаженъ читающій» (μάκαριος ὁ ἀναγινώσκων) съ множественнымъ «и слушающіе» (καὶ οἱ ἀκούοντες). Одни толкователи объясняютъ эту странность простою особенностью языка св. Іоанна, ничего особеннаго за собою не предполагающею [105]). Другіе думаютъ видѣть въ этой особенности указаніе на назначеніе Апокалипсиса самимъ Іоанномъ для церковнаго употребленія, при которомъ одинъ читатель и много слушающихъ [106]). Но, не прибѣгая къ натяжкамъ, можно объяснить это сочетаніе единственнаго числа съ множественнымъ простою случайностью: св. Іоаннъ, вслѣдствіе своей особенной пророческой возбужденности и быстроты теченія рѣчи, не повторилъ слова *блаженны* предъ словомъ слушающіе; а такъ какъ отъ этого не происходитъ никакого ущерба смыслу, то пропускъ остался не восполненнымъ и послѣ. Клифотъ въ выраженіи *слова пророчества* хочетъ видѣть указаніе самого Іоанна на равное достоинство Апокалипсиса съ другими пророческими книгами. Но едва ли справедливо. Предъ προφητείας

стоитъ членъ. А это несомнѣнно указываетъ на опредѣленное пророчество, т.-е. пророчество этой именно книги, что и подтверждается дальнѣйшими словами: *и соблюдающіе написанное въ немъ* (ἐν αὐτῇ γεγραμμένα), т.-е. только въ этомъ, а не въ какомъ-либо другомъ пророчествѣ.

Назвавъ блаженными читателей и слушателей своего Апокалипсиса, Іоаннъ поясняетъ, чего онъ ожидаетъ и желаетъ отъ нихъ. Къ нимъ онъ предъявляетъ требованіе, чтобы они были соблюдающими написанное. Подобное же выраженіе мы встрѣчаемъ у ап. Павла, говорящаго: *не слушатели закона праведны предъ Богомъ, но исполнители* (ποιηταὶ) *закона оправданы будутъ* (Рим. 2, 13). Но употребленіе тамъ и здѣсь различныхъ словъ (тамъ ποιηταὶ, здѣсь τηροῦντες) предполагаетъ и различіе понятій. Ап. Павелъ предполагалъ исполненіе заповѣдей; Іоаннъ же своимъ глаголомъ τηροῦντες (собственно: хранящіе какъ бы въ памяти) требуетъ того, чтобы читатели и слушатели Апокалипсиса всегда помнили откровенія о грядущей судьбѣ міра и церкви. Важно именно самое это памятованіе, оно само по себѣ есть средство сдѣлаться достойнымъ будущаго блаженства и избѣжать осужденія и мукъ. Такое значеніе употребленнаго выраженія, напоминающее собою другое изреченіе свящ. Писанія: *помни послѣднее твое и никогда не согрѣшишь* (Исаіи 56, 2; ср. 1 Петр. 4, 7), какъ нельзя болѣе подтверждается окончаніемъ третьяго стиха: *ибо время* (καιρός) *близко*. Христіанинъ долженъ имѣть въ виду откровенія Апокалипсиса о близкой кончинѣ міра, о блаженствѣ праведниковъ и мученіяхъ грѣшниковъ, такъ какъ можетъ случиться, что эта кончина застанетъ его совершенно неожиданно, и потому неприготовленнымъ. Какимъ же онъ предстанетъ на судъ Божій!? Несомнѣнно, поэтому не безъ цѣли св. Іоаннъ употребилъ здѣсь для обозначенія понятія времени не χρόνος, но καιρός, что обозначаетъ удобное, благопріятное время. Близко, — какъ бы такъ говоритъ тайнозритель, — близко по своей неожиданности и непреложности наступленія то время, когда для каждаго наступитъ возможность перейти къ вѣчной блаженной жизни; но необходимо не упустить этой возможности и вслѣдствіе своей безпечности и невнимательности не быть осужденнымъ на вѣчныя мученія (Лук. 21, 9; Рим. 13, 11).

Іоаннъ седьми церквамъ, находящимся въ Асіи (ст. 4). Іоаннъ, это—тотъ, который названъ былъ рабомъ І. Христа въ первомъ стихѣ, относительно котораго во 2 ст. было добавлено, что онъ былъ свидѣтелемъ І. Христа, Его ученія и чудесъ и о которомъ въ ст. 9

будутъ сообщены и еще новыя свѣдѣнія. Въ болѣе подробной характеристикѣ, очевидно, Іоаннъ не нуждался, ибо, предполагается, онъ пишетъ тѣмъ церквамъ, въ которыхъ его хорошо знаютъ, какъ ученика Господа и какъ своего верховнаго религіознаго руководителя-архипастыря [107]). Какъ таковой, онъ обращается съ полученнымъ откровеніемъ къ семи церквамъ Азіи,—той передней части малоазійскаго полуострова, которая была мѣстомъ проповѣднической дѣятельности апп. Павла и Іоанна и гдѣ было основано нѣсколько христіанскихъ обществъ—церквей. Но почему же онъ обращается только къ семи церквамъ, которыя и поименовываетъ въ ст. 11? Конечно не потому что тамъ не было другихъ церквей,—изъ посланій ап. Павла мы знаемъ совершенно другое,—и не потому [108]), что другія церкви совершенно не нуждались въ его откровеніи и не подлежали особенной заботливости апостола,—это несогласно съ христіанскимъ стремленіемъ къ идеалу безконечнаго совершенства. Св. Іоаннъ обращается къ семи церквамъ какъ къ типу соборной церкви [109]) и еще «потому, что именно эти семь церквей І. Христосъ избралъ сосудами для воспріятія тайнъ грядущаго» [110]).

Къ этимъ церквамъ Іоаннъ обращается съ обычнымъ апостольскимъ привѣтствіемъ, которому апостолы были научены Самимъ І. Христомъ. *Благодать вамъ и миръ.*—Душевный миръ, успокоеніе во Христѣ, которое желательно для христіанина, можетъ быть лишь слѣдствіемъ Божественной благодати, Божественной помощи и милосердія. Посему-то Іоаннъ въ своемъ привѣтствіи и говоритъ, что эта благодать и миръ преподаются не отъ него, а отъ *Того, Который есть, и былъ, и грядетъ.* Греческое выраженіе этой мысли: ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, гдѣ послѣ ἀπὸ поставленъ членъ, заставляетъ принимать всю эту фразу какъ бы собственное имя и какъ существительное несклоняемое [111]). Но Эвальдъ, выходя изъ своей теоріи полнѣйшей подчиненности св. Іоанна конструкціи еврейскаго языка въ Апокалипсисѣ, по поводу этой фразы дѣлаетъ замѣчаніе, что такъ какъ іудеи замалчивали имя Іеговы, то и Іоаннъ какъ здѣсь, такъ и въ другихъ мѣстахъ употребляетъ описаніе [112]). На это справедливо можно возразить, что такъ какъ св. Іоанну, безъ сомнѣнія, было хорошо извѣстно употребленіе въ свящ. Писаніи имени Іегова—Сый (Исх. 3, 13—15), и такъ какъ въ немъ несомнѣнно заключается понятіе бытія самосущаго, неизмѣняемаго и свободнаго отъ всякихъ условій времени, то Іоаннъ, употребляя описательное выраженіе, высказывалъ лишь на понятномъ языкѣ, что было невразу-

мительно при употребленіи одного слова Сый—Іегова. Не еврейская кабалистика при помощи своихъ произвольныхъ и искусственныхъ пріемовъ раскрыла глубокій смыслъ имени (Іегова) Божія,—напротивъ, истолкованіе существовало прежде и было общеизвѣстнымъ и общепризнаннымъ [113]).

Андрей кесар. въ своемъ толкованіи значеніе этихъ словъ св. Іоанна передаетъ такимъ образомъ: «благодать вамъ и миръ отъ Тріипостаснаго Божества. Словомъ Сый означается Отецъ, выраженіемъ: который былъ—Слово, словомъ: и грядетъ—Утѣшитель» [114]). Конечно, эта мысль вполнѣ справедлива, поскольку Богъ есть существо нераздѣльное въ Своей Троичности и неслiянное въ единствѣ. Но, однако, такъ какъ Богу Отцу принадлежитъ начало бытія Сына и Св. Духа, такъ какъ отъ Него одинъ рождается, а другой исходитъ, то имя: «который есть, и былъ, и грядетъ» лучше прилагать къ Отцу, потому что только Онъ содержитъ въ Себѣ начало, средину и конецъ всего сущаго. Что это такъ, можно убѣдиться изъ самого Апокалипсиса. Выраженіе «который есть, и былъ, и грядетъ» повторяется въ Апокалипсисѣ еще два раза: 1, 8 и 4, 8. Въ обоихъ случаяхъ это имя прилагается именно къ Богу Отцу, къ первой ипостаси Св. Троицы. Если же это такъ, то нѣтъ никакого основанія и въ нашемъ стихѣ подразумѣвать Отца (который есть), Сына (и былъ) и Св. Духа (и грядетъ). О преподаніи мира и благодати отъ другихъ лицъ Св. Троицы говорится св. Іоанномъ въ дальнѣйшемъ теченіи рѣчи. Именно о благодати и мирѣ отъ Св. Духа говорится въ словахъ: *и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его*. Это выраженіе различными толкователями понималось весьма различно. Эвальдъ подъ семью духами разумѣлъ силы или добродѣтели Божіи: «семь,—говоритъ онъ,—лучше объяснять въ смыслѣ одного» [115]). Но на это нужно замѣтить, что откровеніе нигдѣ не употребляетъ отвлеченныхъ понятій, поэтому нельзя допустить этого и здѣсь. Другіе полагаютъ за лучшее подъ семью духами разумѣть высшихъ ангеловъ, при чемъ указываютъ на 5, 6; Тов. 12, 15, и разсуждаютъ, что если здѣсь ангелы предшествуютъ І. Христу, то потому, что далѣе рѣчь будетъ исключительно объ І. Христѣ, а также и потому, что они по своей природѣ превосходятъ Его человѣчество [116]). Но несостоятельность и этого мнѣнія очевидна. Рѣчь идетъ о дарованіи благодати и мира, а въ этомъ отношеніи Христосъ несравненно превосходитъ всѣхъ ангеловъ; да и вообще ангелы сами по себѣ никогда не называются подателями благодати и мира, какъ существа тварныя, хотя бы и высшія.

Большинство толкователей [117]) подъ семью духами разумѣютъ Св. Духа. Право на такое толкованіе даютъ тѣ аналогіи, которыя мы находимъ въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія. Таково мѣсто у прор. Исаіи: *почіетъ на Немъ Духъ Господень, духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія и страхомъ Господнимъ исполнится* (Ис. 11, 2—3). У прор. Захаріи ангелъ, объясняя значеніе свѣтильника съ семью лампадами, говоритъ: *это слово Господа къ Зоровавелю, выражающее: не воинствомъ и не силою, но Духомъ Моимъ*, говоритъ Господь Саваоѳъ (Зах. 4, 6)... *Тѣ семь—это очи Господа, которыя объемлютъ взоромъ всю землю* (4, 10). Принимая во вниманіе эти аналогіи, естественно притти къ тому выводу, что и въ нашемъ стихѣ подъ семью духами, предстоящими предъ престоломъ и участвующими въ преподаніи вѣрующимъ благодати и мира, заключается указаніе на Св. Духа, подателя духовныхъ благъ, — третью Ипостась Св. Троицы. Единая «Ипостась Св. Духа символически обозначается седмерицею духовъ (ни болѣе ни менѣе) потому, что число семь—какъ бы печать духа, налагаемая на каждое законченное и совершенное дѣло Божіе, и выражаетъ собою полноту благодатныхъ даровъ («сокровище благихъ»), раздаяніе которыхъ зависитъ отъ Св. Духа» (1 Кор. 12, 4—11) [118]). Что же касается возраженія, почему о семи духахъ, если подъ ними разумѣть Св. Духа, третью Ипостась Св. Троицы, говорится на второмъ мѣстѣ, прежде рѣчи объ І. Христѣ, то оно легко устраняется какъ тѣмъ замѣчаніемъ, что одинаково было несоотвѣтственной по мѣсту здѣсь и рѣчь о духахъ ангеловъ, такъ и тѣмъ соображеніемъ, что черезъ такую разстановку св. Іоаннъ хотѣлъ избѣжать необходимости повторенія и достигнуть лучшей связи, такъ какъ далѣе рѣчь должна итти объ Іисусѣ Христѣ (2 Кор. 13, 13) [119]).

Ст. 5. Третьимъ источникомъ благодати и мира, наравнѣ съ богомъ Отцемъ и Св. Духомъ, является І. Христосъ. Тайнозритель характеризуетъ Его: 1) какъ свидѣтеля (ὁ μάρτυς). І. Христосъ есть свидѣтель Бога Отца, ибо пришелъ на землю совершить дѣло спасенія, отъ вѣка предопредѣленное. Онъ свидѣтельствовалъ, училъ о Божественной любви къ людямъ и о призваніи всѣхъ къ блаженству. Въ этомъ отношеніи І. Христосъ подобенъ древнимъ пророкамъ, которые также называются свидѣтелями Божіими (Апок. 11, 3; Іоан. 1, 7—8; 5, 33; Евр. 1, 1); подобенъ апостоламъ не только какъ очевидцамъ Его дѣятельности, но и какъ проповѣдникамъ Евангелія (Лук. 24, 28; Дѣян. 1, 8 и др.); подобенъ исповѣдникамъ-мученикамъ,

за которыми и утвердилось это названіе — мучениковъ (μάρτυς) [120]). 2) І. Христосъ характеризуется какъ свидѣтель вѣрный (ὁ πιστός). Опредѣленный членъ предъ πιστός указываетъ на самостоятельное значеніе этого опредѣленія. І. Христосъ есть свидѣтель вѣрный въ томъ смыслѣ, что Онъ Свое ученіе, Свою проповѣдь о спасеніи людей запечатлѣлъ Своими крестными страданіями: *смирилъ Себя, бывъ послушливъ даже до смерти и смерти крестной* (Филип. 2, 8). Такое опредѣленіе І. Христа со стороны Его крестныхъ страданій имѣетъ здѣсь, конечно, весьма важное значеніе, ибо утверждаетъ то положеніе, что пользованіе благодатію и миромъ стало возможнымъ для людей ради смерти Искупителя [121]). Но Христосъ есть вѣрный свидѣтель еще и въ томъ смыслѣ, что Его свидѣтельство не только является неуклоннымъ исполненіемъ опредѣленія Бога Отца, не только завершеннымъ искупленіемъ, но и вѣрнымъ, непреложнымъ пророчествомъ. Его обѣтованія, Его предсказанія, Его обѣщаніе надежды также исполнятся въ будущемъ, какъ исполнено Имъ Самимъ все то, что было Ему повелѣно Богомъ Отцомъ. 3) Характеристика І. Христа заключается въ словахъ *первенецъ изъ мертвыхъ* (ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Такимъ же точно именемъ,—первенцемъ (πρωτότοκος) І. Христосъ названъ у ап. Павла (Колос. 1, 18), а это выраженіе можетъ быть поставлено въ равное соотношеніе съ его же выраженіемъ (1 Кор. 15, 20; первенецъ—ἀπαρχή). Названіе І. Христа первенцемъ изъ мертвыхъ должно быть понимаемо какъ указаніе на Его совершенство и превосходство [122]) предъ всѣми рожденными отъ смертныхъ. Онъ первый, единственный изъ всѣхъ смертныхъ, ибо только Онъ одинъ воскресъ Своею собственною властью и силою, Онъ только одинъ не остался во адѣ и не испыталъ истлѣнія (Псал. 15, 10; Дѣян. 2, 27). Это же есть и указаніе на Его Богочеловѣческую природу. 4) Характеристикою І. Христа служитъ указаніе на Его царское достоинство: Онъ есть *владыка царей земныхъ* (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς). Въ этихъ словахъ, конечно, нельзя видѣть лишь сравнительное достоинство и могущество предъ земными царями: могущество Христа, — какъ это выяснено предыдущими характеристиками, — не могущество и власть земного владыки, но власть Богочеловѣка, Промыслителя и Искупителя, Которому, послѣ Его искупительной смерти, должно поклониться *всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ* (Филип. 2, 10). Здѣсь цари земные берутся, очевидно, какъ представители всего человѣчества, всей его власти и силы.

Непосредственно къ характеристикѣ І. Христа, какъ подателя благодати и мира, св. Іоанномъ присоединяется прославленіе: *Ему, возлюбившему насъ и омывшему насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею и содѣлавшему насъ царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во вѣки вѣковъ.* Въ этой доксологіи въ греческомъ (и славянскомъ) текстѣ обращаетъ на себя вниманіе своеобразность конструкціи рѣчи: послѣ дательнаго падежа «возлюбившему насъ» и «омывшему» (τῷ ἀγαπήσαντι καὶ λούσαντι) слѣдуетъ глагольная форма: «и сдѣлалъ насъ царями» (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν). Эту своеобразность обыкновенно объясняютъ свойствомъ еврейскаго языка, котораго придерживался св. Іоаннъ въ своемъ Апокалипсисѣ [123]). Но даже и не прибѣгая къ этому объясненію можно примириться съ подобнымъ теченіемъ мыслей тайнозрителя, допустивши (какъ мы это сдѣлали и по отношенію къ ст. 4) предположеніе, что своеобразность произошла вслѣдствіе крайняго возбужденія тайнозрителя и крайней быстроты теченія представленій въ его умѣ: это есть новое свидѣтельство особенности Апокалипсиса, какъ книги, отличной отъ другихъ пророческихъ книгъ и написанной въ состояніи высшаго пророческаго экстаза.

Итакъ, тайнозритель воздаетъ прославленіе І. Христу, во-1-хъ, за то, что Онъ возлюбилъ насъ, возлюбилъ высшею любовью, доходящею до пожертвованія самою жизнью,—любовью безкорыстною, которая, по апостолу, *долготерпитъ, все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ* (1 Кор. 13,4—8). Во-2-хъ—за то, что омылъ насъ отъ нашихъ грѣховъ Своею кровью. Въ этомъ мѣстѣ по разнымъ кодексамъ и у разныхъ толкователей наблюдается разночтеніе: гдѣ читается λούσαντι (омывшему), гдѣ λύσαντι (освободившему, очистившему). Ждановъ на основаніи показаній древнѣйшихъ кодексовъ и особенно по изслѣдованію Тишендорфа (хотя и онъ ранѣе держался другого чтенія) считаетъ болѣе правильнымъ читать не λούσαντι, а λύσαντι и не ἀπὸ..., но ἐκ... [124]). Но въ виду того, что, во-1-хъ, и то и другое чтеніе одинаково распространено въ кодексахъ, что, во-2-хъ, въ нашихъ славянскомъ и русскомъ переводахъ употреблено чтеніе первое, то и намъ можно, слѣдуя большинству и древнихъ и новыхъ толкователей [125]), читать это мѣсто попрежнему λούσαντι (омывшему), а не λύσαντι (освободившему). Тѣмъ болѣе, что и то и другое слово одинаково выражаютъ понятіе искупительнаго значенія Христовой крови. Но къ представленію о крови ближе подходитъ омовеніе, чѣмъ освобожденіе; это болѣе подходитъ и къ нашему христіанскому взгляду на воду крещенія, омывающую

насъ отъ всякой скверны плоти и духа (2 Кор. 7, 1). Грѣхи наши, отъ которыхъ насъ омываетъ кровь І. Христа, не исключительно только наша связь (хотя есть и это) съ діаволомъ, которая разрушается тѣмъ уже, что Самъ Богъ Своею предваряющею благодатію приближается къ каждому грѣшнику (Лук. 15, 20). Нашъ грѣхъ есть ближе всего порокъ, пятно, который нуждается въ удаленіи, въ омытіи. Только по отношенію къ діаволу нашъ грѣхъ есть связь, но по отношенію къ Богу онъ есть преграда. Кровь Іисуса Христа, какъ бы нѣкоторый сильный потокъ, разрушаетъ эту преграду, омываетъ и обѣляетъ (Апок. 7, 14) [126]) нашу душу и дѣлаетъ ее способною къ воспріятію нами божественной благодати. И древній псалмопѣвецъ молился: *омый меня и буду бѣлѣе снѣга* (Псал. 50, 9). Сближеніе понятіи любви Божіей и омытія насъ отъ грѣховъ встрѣчаемъ мы и у ап. Павла (Еф. 5, 25, 26, 27), и у Іоанна (1 Іоан. 1, 7).

По русскому и славянскому переводу шестой стихъ читается: *и сдѣлалъ насъ царями и священниками.* Но на основаніи нѣкоторыхъ кодексовъ и болѣе древнихъ переводовъ (коптскаго, сирскаго), а также древнихъ [127]) и новѣйшихъ толкователей [128]) и изслѣдователей текста [129]) правильнымъ нужно признать чтеніе: и сдѣлалъ насъ царствомъ и священниками (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς). Если теперь такое чтеніе и представляетъ довольно странное и неожиданное сочетаніе отвлеченнаго понятія (βασιλεία—царство) съ опредѣленнымъ представленіемъ (ἱερεῖς—священники), то это должно быть объяснено особенностью апокалиптическаго языка св. Іоанна, пользовавшагося языкомъ еврейскимъ. Но, конечно, не такъ, какъ думаетъ Эвальдъ, будто бы здѣсь Іоаннъ цѣликомъ переноситъ въ Апокалипсисъ еврейскую надежду при Мессіи-побѣдителѣ основать земное царство [130]), а такъ, какъ думаетъ Ждановъ,—что здѣсь св. Іоаннъ пользуется готовымъ выраженіемъ книги Исходъ 19, 6 (царство священниковъ), усвоивая въ данномъ случаѣ мессіанскія ожиданія евреевъ новому, духовному Израилю—христіанству [131]).

Что же касается самаго смысла этого выраженія, то онъ можетъ быть выясненъ по аналогіи съ выраженіемъ ап. Петра: «народъ избранный, царское священство» (1 Петр. 2, 5) [132]). И здѣсь, въ Апокалипсисѣ, говорится «о царствѣ, государствѣ, а не о царской власти и не о государственной силѣ [133]); христіане поэтому не цари, но лишь подданные и соправители въ царствѣ Христовомъ [134]). Единственный царь въ этомъ царствѣ—І. Христосъ. Но такъ какъ и Его царство, по Его собственному выраженію, не отъ міра сего (Іоан. 18, 36), то и уча-

стіе христіанъ въ немъ можетъ выражаться въ ихъ содѣйствіи побѣдѣ и воцаренію креста Христова надъ грѣшнымъ міромъ. Христіане начинаютъ составлять царство Христово, поскольку господствуютъ при помощи Божіей благодати надъ своими человѣческими страстями и вожделѣніями, поскольку слѣдуютъ Христу, отрекаясь отъ себя и неся свой крестъ (Мѳ. 16, 24). Такимъ образомъ христіане составляютъ какъ бы силу Христову, дѣйствующую въ мірѣ для покоренія его Христу, представляютъ ту область, гдѣ особенно проявляется Его царственная власть. Въ соотвѣтственномъ сему смыслѣ христіане могутъ быть названы и священниками. Они священники (ἱερεῖς) Богу и Отцу Его (Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ) [135]), т.-е. они служатъ Ему, принося безкровную жертву, [принося Ему свою молитву и свои сердца, сокрушенныя и смиренныя. Въ этомъ жертвоприношеніи священнодѣйствуетъ и долженъ священнодѣйствовать всякій христіанинъ, ибо и въ принесеніи безкровной жертвы участвуютъ всѣ вѣрующіе, въ то время какъ «приносяй и приносимый» есть Тотъ же Самый І. Христосъ [136]). Іисусъ Христосъ принесъ Себя въ жертву Богу Отцу за все человѣчество; христіане, братья Его по благодати искупленія и по Его человѣческой природѣ, приносятъ въ жертву Его же Самого, участвуя непосредственно въ великой и непостижимой тайнѣ примиренія. Ради этого-то, ради Его любви къ людямъ, за очищеніе ихъ отъ грѣховъ и дарованіе возможности участвовать въ Его благодатномъ царствѣ,—за все это Ему (αὐτῷ—ближайшему предмету, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь) слава, т.-е. прославленіе, хвала благодарности и держава (κράτος), т.-е. подчиненіе Его могуществу, признаніе надъ собою Его власти, полное повиновеніе Его заповѣдямъ.

Шестымъ стихомъ собственно оканчивается прославленіе І. Христа какъ подателя благодати и мира вѣрующимъ, каковымъ Онъ является наравнѣ съ Богомъ Отцомъ и Св. Духомъ.

Стихъ седьмой хотя также говоритъ объ І. Христѣ, но уже по отношенію къ будущему, по отношенію къ Его второму пришествію. Такимъ образомъ здѣсь какъ бы продолжается выясненіе авторитетности того откровенія, которое будетъ сообщено въ книгѣ. Это откровеніе сообщаетъ І. Христосъ,—Тотъ І. Христосъ, Который былъ учителемъ и искупителемъ людей, но Который придетъ на землю и какъ судія во славѣ. Люди же, имѣя это въ виду, должны воспользоваться Его откровеніемъ какъ прежнимъ, такъ и откровеніемъ настоящей книги, чтобы достойно встрѣтить Его въ Его будущемъ пришествіи. Изображеніе этого второго пришествія (ст. 7), которое должно быть

напечатлѣно въ памяти христіанъ, отчасти такое же, какое находится и въ другихъ мѣстахъ св. Писанія. Особенно близко по смыслу и даже по выраженію мѣсто изъ Евангелія отъ Матѳея: *тогда восплачутъ вся племена земныя и увидятъ Сына человѣческаго грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою* (Мѳ. 24, 30; ср. 26, 64; Дан. 7, 13). Іоаннъ могъ почерпнуть это выраженіе изъ своей памяти или какъ слышатель бесѣдъ І. Христа, или же (особенно конецъ стиха) изъ пророчества Захаріи: они воззрятъ на Него, Котораго пронзили и будутъ рыдать о Немъ (Захар. 12, 10). Достойно примѣчанія, что это пророчество св. Іоаннъ приводитъ и въ своемъ Евангеліи, какъ, очевидно, хорошо ему извѣстное [137]). Русскій переводъ: *возрыдаютъ предъ Нимъ* — κόψονται ἐπὶ αὐτόν — Ждановъ считаетъ неправильнымъ и предпочитаетъ ему славянскій: «плачъ сотворятъ надъ Нимъ». Онъ думаетъ (такъ же какъ и Андрей кесар.), что плачъ, который разумѣется въ 7 ст., будетъ принадлежностью грѣшниковъ и будетъ плачемъ «безсильной злобы и отчаянія послѣ безплодной и безуспѣшной борьбы съ царствомъ Мессіи и послѣ жестокихъ казней гнѣва Божія» [138]). Но такое пониманіе причины плача едва ли вполнѣ истинно. Во-первыхъ, здѣсь сказано, что восплачутъ всѣ племена земныя, а не только тѣ люди, которые Его пронзили; а среди всѣхъ племенъ, конечно, должны найтись и люди праведные. Во-вторыхъ, предлогъ ἐπὶ въ сочетаніи съ винит. пад. (какъ здѣсь) означаетъ не «о», но «предъ» (мѣсто), какъ это и переведено въ русскомъ переводѣ: такъ что всѣ люди восплачутъ предъ Нимъ, то-есть въ виду Его, увидя Его, явившагося на облакахъ небесныхъ. Въ-третьихъ, такъ какъ здѣсь не указано причины плача, то мы должны имѣть въ виду всѣ причины плача: и горе и радость. Будутъ плакать грѣшники слезами отчаянія, злобы и поздняго раскаянія; но будутъ плакать и праведники слезами радости и утѣшенія, а вмѣстѣ и слезами смиренія и сознанія своего недостойнаго служенія Господу Богу, каковое сознаніе всегда присуще и чистой совѣсти (Лук. 21, 28) [139]). Въ виду этого подъ выраженіемъ: *и тѣ, которые Его пронзили,* нужно разумѣть не только потомковъ іудеевъ по плоти, когда-то потребовавшихъ осужденія І. Христа на смерть, но лицъ и изъ другихъ народностей, которыя своею грѣховною жизнью, своимъ отверженіемъ Евангелія будутъ вторично пронзать Спасителя (Галат. 2, 17, 19, 21).

Въ 8 ст. говорится о Богѣ Отцѣ, какъ первопричинѣ Божественнаго вѣдѣнія, который по 1 ст. далъ откровеніе І. Христу для со-

общенія вѣрующимъ. Такъ что и этотъ стихъ, такъ же какъ и предыдущій, имѣетъ цѣлью еще болѣе усилить авторитетность сообщеннаго въ Апокалипсисѣ. *Я есмь Алфа и Омега.* Въ русскомъ и славянскомъ переводахъ къ этимъ словамъ прибавлено: начало и конецъ (какъ и у Андрея кесар.), и стихъ получилъ форму 13 ст. 22 гл. Но въ большинствѣ древнихъ кодексовъ [140]) этого добавленія нѣтъ, и, по всей вѣроятности, эта вставка есть приписка переписчика, предполагавшаго затрудненіе для читателя въ названіи буквъ греческаго алфавита безъ объясненія. Такое предположеніе не могло существовать для самого Іоанна, во время котораго такой способъ выраженія былъ общеупотребительнымъ и понятнымъ. Смыслъ этого выраженія тотъ, что Богъ, какъ Вседержитель (ὁ παντοκράτωρ), есть дѣйствительное начало (алфа—α) и первопричина всякаго бытія, такъ какъ, по выраженію апостола, *мы Имъ* живемъ, движемся и существуемъ (Дѣян. 17, 28). Вмѣстѣ съ тѣмъ, Онъ есть и конецъ (омега — ω), конечная цѣль всего бытія; все, какъ созданное Имъ, должно и стремиться къ Нему, въ Немъ искать себѣ упокоенія, при Его помощи стремиться къ совершенству и у Него просить себѣ блаженства (Кол. 1, 17).

Обыкновенно всѣ толкователи оканчиваютъ введеніе въ Апокалипсисъ 8 ст. и стихъ 9 относятъ уже къ первой части его. Но думается, что этотъ стихъ еще можно отнести къ предшествующему, къ введенію, и начинать первую часть только 10 ст. Только этотъ послѣдній стоитъ въ непосредственной связи съ послѣдующимъ, стихъ же 9 можетъ быть понимаемъ и какъ предварительное поясненіе для дальнѣйшаго и какъ окончаніе предыдущаго. Въ 1 ст. было сказано, что первоисточникомъ апокалиптическаго откровенія есть Богъ Отецъ, Который далъ это откровеніе І. Христу; І. Христосъ, при посредствѣ ангела, долженъ передать его рабу Своему Іоанну. Затѣмъ въ 7 ст. Іоаннъ еще разъ упоминаетъ о величіи І. Христа, какъ будущаго Судіи, а въ 8 ст. вторично говоритъ о Богѣ Отцѣ, какъ источникѣ всякаго вѣдѣнія. Наконецъ, въ 9 ст. онъ упоминаетъ вторично и о себѣ, какъ о такомъ лицѣ, которое первое восприняло откровеніе и уже отъ себя должно было сообщить его другимъ людямъ.

Я, Іоаннъ, братъ вашъ и соучастникъ въ царствіи и въ скорби и въ терпѣніи І. Христа. — Тайнозритель называетъ себя по имени,—это согласно съ ветхозавѣтною и новозавѣтною апокалиптикою. Для св. Іоанна служилъ примѣромъ пр. Даніилъ, который при сообщеніи о своихъ апокалиптическихъ видѣніяхъ также называетъ

себя по имени (Дан. 7, 15; 8, 1), такъ что вопросъ, почему Іоаннъ въ другихъ своихъ книгахъ нигдѣ не называлъ себя по имени, разрѣшается удовлетворительно указаніемъ на особенность Апокалипсиса, какъ книги съ особеннымъ содержаніемъ и изложеніемъ (пророчество о будущемъ въ картинахъ и видѣніяхъ).

Въ дополненіе къ сказанному во 2 ст. тайнозритель въ 9 ст. говоритъ о себѣ какъ о братѣ (ὁ ἀδελφός). Въ какомъ смыслѣ апостолъ и евангелистъ называетъ себя братомъ простыхъ вѣрующихъ? Не служитъ ли это доказательствомъ того, что писатель Апокалипсиса не св. Іоаннъ, а кто-нибудь другой, такъ какъ онъ въ своемъ первомъ посланіи называетъ своихъ читателей дѣтьми? (2, 1, 28; 3, 18; 5, 21). Но названіе брата и здѣсь, такъ же какъ и въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса (6, 11; 12, 10; 19, 10; 22, 9), употреблено не съ цѣлью особеннаго отличія себя отъ другихъ вѣрующихъ, но съ цѣлью указанія большаго сродства и близости. Указаніемъ на свое равенство во Христѣ со всѣми христіанами св. Іоаннъ хочетъ ободрить своихъ читателей въ воспріятіи и пониманіи послѣдующаго откровенія. Іоаннъ какъ бы говоритъ: я такой же, какъ и вы, смертный человѣкъ, и потому если я получилъ это откровеніе, то можете воспринять его и вы. Послѣдующія же слова: *и соучастникъ въ скорби*, являются [141]) не синонимомъ, но дальнѣйшимъ раскрытіемъ той же мысли. Іоаннъ не только братъ по своей природѣ, но подобенъ имъ и въ другихъ условіяхъ земной жизни. Онъ, такъ же какъ и многіе христіане того времени, подвергся гоненію за имя І. Христа; не одинъ, а вмѣстѣ съ другими, онъ участвуетъ и въ царствіи Христовомъ. Онъ и въ этомъ не исключительный человѣкъ: утѣшаются чрезъ І. Христа, чрезъ благодатное общеніе съ Нимъ не онъ одинъ, но всѣ истинные христіане, отрекающіеся отъ грѣховнаго міра и всецѣло живущіе во Христѣ. Наконецъ, Іоаннъ говоритъ и о своемъ подобіи другимъ христіанамъ въ ихъ терпѣливой надеждѣ (терпѣніи—ὑπομονή) на І. Христа. *Надежда не посрамитъ,*—говоритъ ап. Павелъ (Рим. 5, 5). Іоаннъ, какъ бы ссылаясь на свой собственный примѣръ и на примѣръ другихъ христіанъ, увѣщаваетъ всѣхъ кротко и терпѣливо подвизаться въ этой жизни, взирая на І. Христа, явившаго образецъ терпѣнія и увѣряющаго всѣхъ Своимъ воскресеніемъ и прославленіемъ, что и для нихъ наступитъ и это воскресеніе и прославленіе (Рим. 8, 17).

Указавши на свою близость ко всѣмъ христіанамъ, св. Іоаннъ въ словахъ: *былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ*, опредѣляетъ и

то мѣсто, откуда онъ шлетъ свой Апокалипсисъ. Это именно о. Патмосъ,—небольшой каменистый островъ Эгейскаго моря. Сюда, въ царствованіе Домиціана [142]), былъ сосланъ св. Іоаннъ,—какъ онъ самъ говоритъ,—за слово Божіе и за свидѣтельство І. Христа. Онъ прибылъ сюда не добровольно и не съ цѣлью евангельской проповѣди, но именно какъ изгнанникъ. Онъ былъ сосланъ за то, что его проповѣдь слова Божія, Божія откровенія, которое онъ узналъ и изъ книгъ Ветхаго Завѣта и изъ устъ Самого І. Христа,—за то, что проповѣдь объ І. Христѣ, какъ воплотившемся Сынѣ Божіемъ, совершителѣ человѣческаго спасенія и основателѣ Своей Церкви и Своего царства на землѣ, слишкомъ возбудили противъ Него языческій народъ и языческія римскія власти. Они послали его на тяжелую работу въ рудники о. Патмоса [143]), какъ поступали и съ другими христіанами.

Такъ заканчиваетъ св. Іоаннъ свое введеніе въ Апокалипсисъ. Теперь читатели уже знаютъ, съ кѣмъ они имѣютъ дѣло, кто будетъ говорить имъ, о чемъ и отъ чьего имени.

II.

Видѣніе Подобнаго Сыну человѣческому

(1, 10—20).

Девятымъ стихомъ 1 главы оканчивается введеніе въ Апокалипсисъ, и слѣдующіе стихи 1 главы и главы 2 и 3 составляютъ его первую часть. Представляя собою особенное видѣніе, эта часть и по своему содержанію является совершенно отличною отъ второй части. Ея содержаніемъ служатъ откровенія для семи малоазійскихъ церквей, а изложеніе имѣетъ форму историко-пророческаго ученія.

Сообщеніе откровенія для семи малоазійскихъ церквей Іоаннъ предваряетъ изображеніемъ своего собственнаго внутренняго состоянія, при которомъ имъ получено это откровеніе. *Я,*— пишетъ онъ,— *былъ въ духѣ въ день воскресный.* Очевидно, это былъ тотъ день недѣли, который св. Іоаннъ вмѣстѣ съ другими христіанами привыкъ посвящать преимущественному служенію Господу (Дѣян. 20, 7; 1 Кор. 16, 2). Въ этотъ день, въ первый день недѣли, св. Іоаннъ, воспоминая своего воскресшаго Господа, углублялся своимъ умомъ въ созерцаніе домостроительства человѣческаго спасенія. На это время онъ совершенно отрѣшался отъ тѣла, отъ земли и отъ земныхъ интересовъ и былъ, какъ онъ выражается, «въ духѣ» (ἐν πνεύματι = ἔκστασις— состояніе экстаза. Дѣян. 10, 10; 11, 5; 22, 18); и въ этомъ состояніи онъ входилъ въ особенное, близкое и тѣсное общеніе съ Богомъ и ангелами, съ міромъ духовнымъ, невидимымъ — небеснымъ. *И слышалъ позади* (ὀπίσω) *себя громкій голосъ какъ бы трубный* (ὡς σάλπιγγος), *который говорилъ* (λεγούσης). Св. Іоаннъ услыхалъ громкій голосъ, очевидно, духовнымъ слухомъ (2 Кор. 12, 2), и сила звука (не звукъ трубы, но звукъ, подобный трубному) выражалась въ той силѣ впечатлѣнія, которое производило на тайнозрителя все видѣнное и слы-

шанное имъ. Этотъ голосъ предупредилъ Іоанна, что онъ видитъ и слышитъ не только для себя, но и для другихъ, и потому долженъ записать, чтобы имѣть возможность передать не только близкимъ, но и дальнимъ. Непосредственно же это откровеніе должно быть передано семи церквамъ, — христіанскимъ обществамъ въ Ефесѣ, Смирнѣ, Пергамѣ, Ѳіатирѣ, Сардисѣ, Филодельфіи и Лаодикіи. Почему названы именно эти церкви и почему только семь, — то, конечно, потому, что онѣ указаны Св. Духомъ; Іоаннъ же долженъ былъ записать то, что видѣлъ. Поэтому здѣсь употребленъ глаголъ βλέπεις — видишь (наст. вр. для обозначенія несомнѣннаго будущаго), который выражаетъ пассивное созерцаніе [144]).

То обстоятельство, что видѣніе св. Іоанна начинается изображеніемъ семи золотыхъ свѣтильниковъ (λυχνίας), указываетъ на свойство Божіей природы, по которому Богъ есть свѣтъ (1 Іоан. 1, 5). Но чтобы удостоиться созерцанія этого свѣта, чтобы освятиться и просвѣтиться имъ (Іоан. 1, 9), требуется то, что Іоаннъ выражаетъ словомъ «обратиться» (ἐπέστρεψα). Онъ услыхалъ голосъ сообщающаго ему откровеніе, какъ бы голосъ руководителя, позади себя и, чтобы видѣть того (φωνή — голосъ, вмѣсто говорящаго), кто говорилъ съ нимъ, долженъ былъ обернуться назадъ. Подобно сему позади себя видѣлъ и пр. Даніилъ «нѣкотораго мужа, одѣтаго въ льняную одежду», который сообщалъ ему Божіе откровеніе (Дан. 10, 5). Для воспріятія этого Божія откровенія нужно «обратиться», отрѣшиться отъ мірскихъ попеченій, нужно возвести духовныя очи горѣ.

Итакъ, будучи въ духѣ, св. Іоаннъ увидалъ сообщающаго ему откровеніе среди семи свѣтильниковъ Подобнымъ Сыну человѣческому, облеченнымъ въ подиръ (длинная бѣлая одежда, носившаяся первосвященниками и царями). «Возлюбленный ученикъ І. Христа удостоился видѣть Его въ человѣческомъ образѣ спустя 62 года послѣ вознесенія. Божество Его не скрывалось болѣе подъ плотію человѣческою, и эта плоть, сохраняя свое прежнее подобіе, была уже не та, которая подчинялась нуждамъ и немощамъ человѣческой природы. И писатель откровенія сознательно объяснился, что видѣлъ Господа Спасителя не таковымъ, какъ Онъ былъ въ смертномъ человѣческомъ тѣлѣ, но Подобнымъ Сыну человѣческому» [145]). Но это — несомнѣнно І. Христосъ, какъ говорятъ объ этомъ 11 и 17 стихи, гдѣ явившійся называетъ себя «первымъ и послѣднимъ». Его одежда напоминаетъ царскую блестящую одежду [146]), почему и золотой поясъ былъ опоясанъ не по бедрамъ, а по груди (πρὸς τοῖς μαστοῖς) [147]), что, въ

свою очередь, придавало особенное величіе всей фигурѣ явившагося [148]).

Слѣдующіе 14—16 стихи сообщаютъ другія особенности внѣшняго вида І. Христа. Онъ предсталъ инымъ, потому что былъ уже не среди людей, какъ принявшій видъ раба (Фил. 2, 7), но какъ возсѣдающій одесную Отца. Волоса на Его головѣ бѣлы [149]), какъ бѣла шерсть и бѣлъ снѣгъ. И если бѣлизна, сѣдина волосъ есть принадлежность старости, признакъ опытности и многосторонняго знанія, то по отношенію къ І. Христу эта бѣлизна волосъ говоритъ о Его предвѣчномъ рожденіи какъ Сына Божія и о Его Бож. всевѣдѣніи, нераздѣльномъ съ вѣчностью (Дан. 7, 9). Сообразно съ этимъ Іоаннъ замѣтилъ перемѣну и во взорѣ І. Христа. Его глаза были уже не тѣ, которые глядѣли кротостью и милосердіемъ, но были теперь подобны огненному пламени. И какъ блескъ очей есть признакъ силы и проницательности, такъ и огненный блескъ очей Спасителя есть указаніе на Его свойства какъ всемогущаго, всевѣдущаго и праведнаго Судіи, столько же милосердаго къ праведнымъ, сколько и карающаго грѣшниковъ по требованію Своего правосудія [150]).

Ноги явившагося І. Христа показались тайнозрителю издающими такой блескъ, какой происходитъ отъ расплавленнаго халколивана (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοια χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένοι). Что такое халколиванъ — опредѣленно сказать невозможно. Ждановъ приходитъ къ тому выводу, что лучше всего подъ нимъ разумѣть «особый металлическій сплавъ съ золотисто-желтымъ блескомъ», бывшій въ то время въ большомъ употребленіи. Но онъ упустилъ изъ виду ту черту апокалиптическаго описанія халколивана, что онъ представляется блестящимъ только въ расплавленномъ состояніи, между тѣмъ какъ сплавъ при сильномъ раскаливаніи можетъ совершенно потерять свой блестящій видъ, которымъ обладалъ до раскаливанія. Поэтому лучше согласиться съ Эбрардомъ, по мнѣнію котораго здѣсь подъ халколиваномъ разумѣется ливанская мѣдь (χαλκός — мѣдь и λίβανος — ливанъ), издающая ослѣпительный блескъ при сильномъ накаливаніи. Такимъ видомъ и свойствомъ ногъ І. Христа предъ Іоанномъ выяснялась благоуспѣшность евангельской проповѣди чрезъ Христовыхъ апостоловъ [151]). Свв. апостолы для этой проповѣди переплывали моря и рѣки, переходили горы и пустыни и не останавливались ни передъ какими препятствіями и разстояніями. Поистинѣ для этого нужны ноги какъ бы изъ твердой мѣди, нужно рвеніе столь же горячее, какъ горяча расплавленная мѣдь. Эта сила

распространенія христіанской проповѣди можетъ быть сравнена съ шумомъ водъ многихъ. Таково (помимо ближайшаго) значеніе словъ Апокалипсиса: *голосъ Его какъ шумъ водъ многихъ* (14, 2; 19, 6; ср. 17, 1. 15; Іезек. 43, 2). А въ своемъ ближайшемъ значеніи эти слова указываютъ на то, что голосъ звучалъ особенною силою и имѣлъ цѣлью силою своего звука придать болѣе торжественности откровенію и сообщить ему большую степень впечатлѣнія.

Въ дальнѣйшемъ описаніи (ст. 16) явившагося Господа мы встрѣчаемъ нѣчто такое, что не можетъ быть представлено нашимъ воображеніемъ. Христосъ держалъ въ Своей рукѣ семь звѣздъ, и изъ устъ Его выходилъ острый съ обѣихъ сторонъ мечъ (ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη). Что такое звѣзды, объясняетъ въ 20 ст. Самъ І. Христосъ; что же касается меча, то понять этотъ символъ могутъ помочь слѣдующія слова ап. Павла. «слово Божіе живо и дѣйственно и острѣе всякаго меча обоюдоостраго» (Евр. 4, 12). Это же означаетъ и мечъ, исходящій изъ устъ І. Христа (2, 12, 16; 19, 15, 21). Очевидно, онъ есть то самое откровеніе, которое намѣренъ сообщить І. Христосъ чрезъ св. Іоанна въ Апокалипсисѣ [152]).

Но такъ какъ дѣйствіе слова Божія, подобное дѣйствію меча, умѣряется и облегчается для нашей души всесогрѣвающею Божіею любовію, то и въ видѣніи лицо (видъ) [153]) І. Христа изображается подобнымъ *солнцу, сіяющему въ силѣ своей* (Мѳ. 17, 2). А солнце ли не благодѣтельно для насъ и для всей природы, все оживляя, все возращая?! Это — указаніе не на свѣтъ славы и величія (1 Кор. 15, 41) [154]), но на теплоту и свѣтъ Божія слова.

Стихи 17 — 20 содержатъ въ себѣ заключительныя объясненія по поводу видѣнія.

Св. Іоаннъ, видя Господа, *палъ къ Его ногамъ, какъ мертвый,* обнаруживъ тѣмъ самымъ свое ничтожество и свой благоговѣйный страхъ предъ явившимся, но услыхалъ успокоительныя слова: *не бойся, Я первый и послѣдній и живый; и былъ мертвъ и се живъ во вѣки вѣковъ. И имѣю ключи ада и смерти.* Это значило: Я—твой всемогущій и вѣчный Творецъ и всеблагой и премудрый Промыслитель, твой первообразъ, и ты долженъ стремиться къ соединенію со Мною. Я вѣченъ (ὁ ζῶν) по Своему Божеству. Я жилъ на землѣ вмѣстѣ съ людьми въ человѣческой плоти, раздѣляя всѣ ихъ немощи, слезы и страданія и даже искушеніе отъ діавола; Я испыталъ и общую всѣмъ людямъ участь смерти. Но Я воскресъ Своею Божіею силою и тѣмъ самымъ подаю то неизреченное утѣшеніе, что они всѣ воскрес-

нутъ въ послѣдній день. Ради Своихъ добровольныхъ страданій, ради Своей крестной смерти Я имѣю ключи ада и смерти, т.-е. имѣю власть надъ тѣмъ и другою, ибо побѣдилъ діавола (Евр. 2, 14, 15). И человѣкъ можетъ воскликнуть теперь: гдѣ, адъ, твоя побѣда, гдѣ, смерть, твое жало? (1 Кор. 15, 55). Вѣрою въ искупительныя заслуги Христа и своею добродѣтельною жизнью всякій можетъ перейти чрезъ временную смерть къ вѣчной жизни и избѣгнуть вѣчныхъ адскихъ мученій, уготованныхъ діаволу и ангеламъ его (Мѳ. 25, 41).

Подтверждая еще разъ, что открытое въ Апокалипсисѣ назначается для духовнаго пользованія всѣхъ людей, Господь І. Христосъ повелѣваетъ (19 ст.) Іоанну записать все видѣнное,— записать, во-1-хъ, ту обстановку, среди которой онъ получилъ свой Апокалипсисъ (*что видишь* — ἃ εἶδες), во-2-хъ, то, что онъ узналъ въ апокалиптическихъ видѣніяхъ о состояніи малоазійскихъ церквей и вообще о тайнахъ Божіяго міроправленія (*что есть* — ἅ εἰσι), и, въ-3-хъ, то, что по Божіему откровенію должно совершиться въ (близкомъ и далекомъ) будущемъ (ἃ μέλλει γίγνεσθαι μετὰ ταῦτα).

Въ 20 ст. Іоаннъ устами Господа предупреждаетъ всякаго читателя Апокалипсиса, что пониманіе этой книги весьма затруднительно. Въ ней много таинственнаго, трудноуразумѣваемаго (τὸ μυστήριον — тайна). Первая тайна (но не единственная) — это то, что І. Христосъ явился среди семи свѣтильниковъ и имѣлъ въ правой рукѣ семь звѣздъ. Самъ Господь разъясняетъ св. Іоанну эту тайну, говоря: *семь звѣздъ суть ангелы семи церквей, а семь свѣтильниковъ, которые ты видѣлъ, суть семь церквей*. Семь церквей названы здѣсь вмѣсто единой вселенской церкви, вмѣсто всѣхъ христіанъ, ибо для всѣхъ ихъ (1, 1) назначено Божіе откровеніе. Христіане, какъ всѣ вмѣстѣ (общество, церковь), такъ и каждый въ отдѣльности, должны быть свѣтильниками Божіей истины, ибо всѣмъ имъ сказано Спасителемъ: такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего небеснаго (Мѳ. 5, 16). Но нѣчто большее, чѣмъ простые свѣтильники, представляютъ собою епископы каждой церкви, какъ ея представители и носители ея идеаловъ. Именно о нихъ сказано, что звѣзды суть ангелы церквей.

Вопросъ, кого нужно разумѣть здѣсь подъ ангелами, рѣшается весьма различно. Древніе толкователи [155]) подъ этими ангелами разумѣли безплотныхъ духовъ — ангеловъ-хранителей. Но противъ этого мнѣнія говоритъ уже одно то, что въ послѣдующихъ посланіяхъ къ

нимъ имъ приписываются нѣкоторые недостатки (2, 4—5; 2, 10; 3, 1). Другіе толкователи [156]) хотятъ видѣть въ нихъ символическихъ ангеловъ; но, какъ справедливо замѣчаетъ Ждановъ, для чего и для кого нужны эти символическіе вѣстники? Самъ Ждановъ говоритъ, что «ангелъ церкви есть олицетвореніе реально-духовно-нравственной силы, проявляющей свою дѣятельность въ исторіи, или самая эта сила, представляемая человѣкообразно». На это нужно сказать то,— чего ожидаетъ и онъ самъ, — что такое толкованіе слишкомъ туманно и представляетъ собою абстракцію, противную духу священнаго Писанія. Странно обращеніе къ какой-то силѣ, хотя бы и представляемой человѣкообразно: «знаю дѣла твои» и т. п. Что могла говорить такая «сила» уму и сердцу читателей Апокалипсиса, назначеніе котораго было болѣе всего практическое? Поэтому лучше всего остановиться на томъ толкованіи [157]), по которому здѣсь подъ ангелами разумѣются епископы, какъ предстоятели церквей. Они, какъ люди, могутъ быть и не чужды тѣхъ или другихъ недостатковъ, но, будучи духовнымъ окомъ своей церкви по своему положенію, должны быть носителями ея идеаловъ. При той или другой личности эти идеалы могутъ иногда и омрачаться, но никогда не могутъ утратиться навсегда. При такомъ пониманіи ангеловъ понятно и обращеніе къ нимъ какъ къ отдѣльнымъ личностямъ, отличнымъ отъ церкви, понятны по отношенію къ нимъ и тѣ или другіе упреки. Епископы суть ангелы (вѣстники и хранители), потому что на нихъ лежитъ обязанность возвѣщать своимъ пасомымъ волю Божію (Малах. 2, 7) и ихъ попеченію и храненію ввѣрены души простыхъ вѣрующихъ (Іоан. 21, 16, 17; Дѣян. 20, 28). Такимъ образомъ, по изображенію Апокалипсиса, христіанскіе архипастыри всегда въ рукѣ Божіей, и Богъ для нихъ по преимуществу постоянный покровитель, наставникъ и судія.

Посланіе къ Ефесской церкви

(2, 1—7).

Со второй главы начинается изложеніе тѣхъ самыхъ посланій, которыя св. Іоаннъ долженъ былъ написать и послать семи малоазійскимъ церквамъ. Всѣ семь посланій по своей внѣшней формѣ весьма похожи одно на другое. Всѣ они одинаково состоятъ изъ надписанія, вступленія, главной части, воззванія и награды (награды и воззванія — къ четыремъ послѣднимъ церквамъ). Въ надписаніи ука-

зывается наименованіе церкви; во вступленіи изображается явившійся Іоанну Господь съ атрибутомъ, соотвѣтствующимъ состоянію данной церкви; въ главной части говорится о ея достоинствахъ и недостаткахъ; въ воззваніи — призывъ къ совершенной жизни, награда же является возмездіемъ за эту жизнь.

На первомъ мѣстѣ среди семи церквей поставлена церковь Ефесская. *Ангелу Ефесской церкви напиши.* Ефесъ предшествуетъ другимъ городамъ, вѣроятно, потому, что онъ географически былъ ближайшимъ къ о. Патмосу. Ефесъ (Дѣян. 18, 2 и др.) — славный старинный городъ на берегу Икарійскаго моря, между Смирной и Милетомъ [158]). Въ то время онъ былъ знаменитъ своею обширною торговлею, ученостію, а еще болѣе своимъ великолѣпнымъ храмомъ въ честь богини Артемиды, или Діаны (Дѣян. 19, 20). Ефесъ благодаря этому храму былъ стеченіемъ чародѣевъ и шарлатановъ [159]), и христіанская церковь, основанная здѣсь ап. Павломъ и Іоанномъ, должна была вести постоянную борьбу съ язычествомъ, сила котораго заключалась въ обольщеніи суетными благами міра, ложною философіею и ложными чудесами.

Къ предстоятелю (ангелу) этой церкви Господь обращается, указывая на свои атрибуты: семь свѣтильниковъ и семь звѣздъ (1, 16). Цѣль упоминанія объ этихъ атрибутахъ — напомнить о Своей промыслительной дѣятельности и о Своемъ всевѣдѣніи. Какъ всевѣдущій Промыслитель, Онъ говоритъ: *знаю дѣла твои*, т.-е. всю твою жизнь, какъ обнаруженіе твоей души; знаю (и оцѣниваю) и тѣ усилія (χόπος — утомительный трудъ), которыя тебѣ необходимо употреблять, чтобы стоять на высотѣ нравственнаго совершенства среди грѣшнаго языческаго ефесскаго общества; знаю и *твое терпѣніе* (ὑπομονή — терпѣливая надежда), съ которымъ ты переносишь отъ язычниковъ всѣ преслѣдованія и стѣсненія, ожидая помощи и утѣшенія исключительно отъ Бога. Въ похвалу ефесянамъ поставляется ихъ отношеніе къ развратнымъ: *ты не можешь сносить развратныхъ* (χαχοὺς), т.-е. не сообщаешься съ людьми дурной нравственности, — развращенными въ общемъ смыслѣ этого слова. *Ты испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя апостолами, но они не таковы, и нашелъ, что они лжецы.* Рѣчь, по всей вѣроятности, о тѣхъ непризванныхъ, злонамѣренныхъ и корыстолюбивыхъ проповѣдникахъ, которые появлялись вездѣ вслѣдъ за истинными апостолами и которыхъ ап. Павелъ называетъ лукавыми дѣлателями (2 Кор. 11, 13). И ефесянамъ, при ихъ, очевидно, не вполнѣ

ясномъ христіанскомъ догматическомъ знаніи, нужно было много любви и преданности (ст. 3) ап. Павлу и св. Іоанну, чтобы остаться при своемъ прежнемъ христіанскомъ ученіи и не измѣнить тому (*не изнемогалъ*), чему они были научены или словомъ, или посланіемъ апостоловъ (2 Сол. 2, 15).

Но при вышеуказанныхъ достоинствахъ ефесяне оказались не на высотѣ христіанскаго совершенства: *но имѣю противъ тебя то, что ты оставилъ свою первую* (πρώτην) *любовь* [160]), упрекаетъ ихъ Господь. Очевидно, прежде ихъ любовь, проявлявшаяся въ дѣлахъ милосердія, въ мирѣ и взаимопомощи, была несравненно сильнѣе, чѣмъ теперь. А такъ какъ ничто не можетъ замѣнить любви (1 Кор. 13, 2), то ефесянамъ совѣтуется оставить гордость своего христіанскаго вѣдѣнія и трудничества, покаяться въ своей теперешней холодности и возвратиться къ прежнимъ дѣламъ любви (5 ст.).

Въ 5 ст. Господь грозитъ ефесянамъ Своимъ карающимъ посѣщеніемъ, если они не позаботятся о своемъ совершенствѣ въ любви. Не съ милостію (Іоан. 14, 23) и всепрощеніемъ, а съ гнѣвомъ и казнью (Еф. 5, 6) обѣщаетъ Господь притти къ ефесянамъ. *Приду и сдвину свѣтильникъ твой съ мѣста, если не покаешься.* Много горя и бѣдъ заключается для ефесянъ въ этой угрозѣ Бож. откровенія. Господь не грозитъ совершеннымъ уничтоженіемъ церкви [161]), не грозитъ внѣшними бѣдствіями, но грозитъ лишеніемъ Своей Бож. спасительной благодати [162]). Свѣтильникъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть церковь съ ея архипастырями и благодатными дарами, съ ея проповѣдью. Все это Господь грозитъ отнять у ефесянъ, перенести на другое мѣсто.

Ефесяне не вняли голосу Бож. предостереженія и впослѣдствіи оказались совершенно недостойными своихъ первоучителей—апп. Павла и Іоанна. И тогда пришелъ на нихъ гнѣвъ Божій. Ефесъ въ настоящее время представляетъ собою грустную картину совершеннаго разрушенія. Лишь нѣсколько мраморныхъ колоннъ указываютъ на прежнюю набережную, которая возвышалась въ то время, когда Ефесъ былъ обширнымъ городомъ. Теперь на мѣстѣ древняго великолѣпнаго Ефеса изъ-за кучи развалинъ возвышается небольшая деревня Аіа-Солукъ; здѣсь тянутся арки водопровода и стоитъ мечеть, сдѣланная изъ прежней церкви І. Богослова. Такъ сдвинутъ съ своего мѣста этотъ свѣтильникъ первобытнаго христіанства [163]).

Но Господь Богъ никогда не оставляетъ вѣрующихъ безъ утѣшенія и ободренія [164]). И здѣсь, въ нашемъ мѣстѣ Апокалипсиса,

вслѣдъ за упрекомъ 5 ст. Господь, утѣшая и ободряя ефесянъ, высказываетъ имъ похвалу за ихъ нерасположенность къ ереси николаитовъ. По достовѣрному преданію церкви [165]), еретики николаиты происходили отъ антіохійскаго прозелита Николая, бывшаго однимъ изъ семи діаконовъ Іерусалимской церкви (Дѣян. 6, 5), который, отпавъ отъ истинной вѣры, сдѣлался основателемъ секты, носившей его имя. Въ Ефесѣ они были ненавидимы и изгнаны (ср. 2, 14—15), такъ какъ представляли въ своемъ ученіи распущенности совершенную противоположность благоразумной сдержанности ефесскихъ христіанъ, вообще не терпѣвшихъ развратныхъ [166]). Эти еретики, насколько мы знакомимся съ ними у Иринея, Августина, Тертулліана и др., смотрѣли на все матеріальное, а въ томъ числѣ и на свое тѣло, какъ на зло, какъ на препятствіе спасенію. По ихъ мнѣнію, нужно вести постоянную борьбу съ своимъ тѣломъ, всячески ослабляя и сокращая его жизнь. Какъ средство изможденія своей плоти они избрали распутство и всѣ другія страсти, которыми и старались истощать себя. Конечно, такое противоестественное ученіе достойно было всякаго самаго строгаго осужденія, и поэтому Господь и говоритъ въ Апокалипсисѣ, что дѣла николаитовъ (не сами николаиты, а только дѣла ихъ) достойны ненависти и презрѣнія.

Воззваніе, которое присоединяется къ посланію Ефесской церкви: *имѣющій ухо, да слышитъ, что Духъ* (πνεῦμα) *говоритъ церквамъ,*— есть обычный въ свящ. Писаніи призывъ къ внимательности (Мѳ. 11, 15; Лук. 8, 8; Апок. 13, 9). На видъ выставляется не І. Христосъ, а Св. Духъ не по чему-либо другому, какъ только по тому, что Св. Духъ есть та сила, которая просвѣщала ветхозавѣтныхъ пророковъ, апостоловъ и теперь самого Іоанна, а равно и вообще всякаго вѣрующаго при усвоеніи откровенія [167]).

Конецъ 6 ст. заключаетъ въ себѣ обѣщаніе награды: *побѣждающему дамъ вкушать отъ древа жизни, которое посредѣ рая Божія (Бога Моего)* [168]). Эта награда вполнѣ соотвѣтствуетъ предыдущему изображенію достоинствъ ефесскихъ христіанъ. Чѣмъ они особенно отличались и за что получили особенное одобреніе, это—ихъ строгая воздержность и ненависть къ невоздержнымъ николаитамъ. А поэтому имъ въ награду обѣщается вкушеніе плодовъ древа жизни (Мѳ. 5, 6). Только что же это за древо жизни? По Андрею кесарійскому, это — «вѣчная жизнь, которая есть Самъ І. Христосъ». Но такое опредѣленіе слишкомъ обще. И лучше, примѣнительно къ 22, 2, это древо жизни принимать за то блаженное древо, которое въ будущей

жизни въ Новомъ Іерусалимѣ будетъ составлять одно изъ условій и источниковъ блаженства, подобно тому какъ и въ первомъ раѣ таковымъ было древо жизни (Быт. 2, 11) [169]).

Посланіе къ Смирнской церкви

(2, 8—11).

Городъ Смирна, такъ же какъ и Ефесъ, принадлежитъ къ числу древнѣйшихъ городовъ Малой Азіи, расположенъ на берегу Эгейскаго моря и, какъ прежде, такъ и теперь, знаменитъ своею обширною торговлею. Просвѣщенная и славная въ языческой древности, Смирна не менѣе славна и въ исторіи первыхъ временъ христіанства, какъ городъ, весьма рано озарившійся свѣтомъ евангелія и удержавшій среди смутъ многочисленныхъ гоненій въ чистотѣ сердца, въ трудахъ и терпѣніи залогъ вѣры и благочестія. Скоро послѣ апостольскихъ временъ Смирна видѣла предъ собою образецъ христіанскихъ подвиговъ и мученической кончины въ своемъ пастырѣ, св. Поликарпѣ [170]). На основаніи посланія этого св. мужа къ филиппійцамъ можно заключать, что Смирнская церковь возникла послѣ 70 года [171]). Какъ церковь православнаго вѣроисповѣданія, Смирна и по сіе время удерживаетъ въ чинѣ церковной іерархіи достоинство митрополіи, имѣетъ два храма и во внѣшнемъ своемъ состояніи превосходитъ всѣ древніе христіанскіе города того края [172]).

Къ епископу этой церкви, можетъ-быть къ самому св. Поликарпу [173]), обращается Господь съ Своимъ откровеніемъ. Онъ говоритъ: *такъ говоритъ первый и послѣдній, который былъ мертвъ и се живъ.* Здѣсь заключается указаніе на І. Христа какъ Вседержителя, Который создалъ все и въ Самомъ Себѣ указываетъ всему цѣль существованія. Въ Его любви къ человѣчеству увѣряетъ Его воплощеніе отъ Дѣвы Маріи для искупленія отъ грѣха, проклятія и смерти чрезъ страданія и смерть. Воскресеніе же І. Христа, то, что Онъ снова живъ (се живъ), увѣряетъ христіанъ въ возможности полученія вѣчнаго блаженства послѣ всеобщаго воскресенія и суда (1 Кор. 15, 17—22).

Словами 9 ст.: *знаю твои дѣла* Господь возводитъ смирнянъ къ мысли о Своемъ промыслительномъ всевѣдѣніи, которое простирается на всѣ проявленія человѣческой жизнедѣятельности—и внутренней и внѣшней. Какъ всевѣдущій, Онъ видитъ человѣческія скорби (τὴν θλῖψιν), каковыя по отношенію къ смирнскимъ христіанамъ проя-

влялись во всевозможныхъ преслѣдованіяхъ со стороны іудеевъ и язычниковъ. Видитъ Господь и матеріальную нищету (противоположность богатству, обилію — πτωχός, πλούσιος), которая была особенно свойственна первенствующимъ христіанамъ и которая отчасти зависѣла отъ ихъ беззащитности (Іак. 2, 5). Но Господь цѣнитъ то духовное состояніе, съ которымъ христіане переносятъ эти преслѣдованія и эту матеріальную нищету. Эта-то терпѣливая христіанская надежда и преданность Богу и могутъ быть названы христіанскимъ богатствомъ (*впрочемъ ты богатъ*—ἀλλὰ πλούσιος εἶ. 2 Кор. 8, 9)[174]. При твердой надеждѣ, при преданности волѣ Божіей и Его благому Промыслу, смирнскихъ христіанъ не должны были смущать и тѣ злословія и издѣвательства, которыя имъ приходилось переносить отъ іудеевъ. Апокалипсисъ называетъ этихъ послѣднихъ сборищемъ (συναγωγή) сатанинскимъ, давая этимъ самымъ понять, что онъ имѣетъ въ виду іудеевъ, ставшихъ въ рѣшительную вражду по отношенію къ христіанству. Іудеи, озлобленные противъ христіанъ и не имѣя возможности послѣ разрушенія Іерусалима въ 70 году непосредственно подвергать ихъ гоненіямъ, изливали свою злобу въ тѣхъ гнусныхъ и несправедливыхъ клеветахъ на христіанскую религію, которыми они всегда и вездѣ старались возбудить язычниковъ противъ христіанъ (Дѣян. 13, 46. 50; 17, 5; 18, 6; 19, 6). А ихъ синагогальное управленіе дѣлало ихъ особенно сильными и вредными въ этомъ случаѣ (Іак. 2, 6—7).

Послѣ того, что было сказано въ предыдущихъ стихахъ отъ лица Господа о Его Промыслѣ и всевѣдѣніи, слова 10 ст.: *не бойся ничего, что тебѣ надобно будетъ претерпѣть*,—содержатъ въ себѣ особенное утѣшеніе и ободреніе для смирнскихъ христіанъ. Это утѣшеніе было великимъ и несравненнымъ (Іоан. 16, 33; Лук. 9, 23). Смирнянамъ въ недалекомъ будущемъ предстояло подвергнуться великимъ скорбямъ, особымъ несчастіямъ и гоненіямъ. Какъ все это должно будетъ повліять на состояніе духа тѣхъ, которые еще недавно, будучи язычниками, смотрѣли на жизнь только лишь какъ на возможность земныхъ радостей и счастія? Не могли ли эти несчастія и гоненія подвергнуть недавнихъ христіанъ опасности впасть въ уныніе и отчаяніе? Можетъ-быть! Но теперь смирнскіе христіане слышатъ напоминаніе о томъ, что Господь Вседержитель смотритъ на нихъ Своимъ всевидящимъ окомъ,—и не только это, но и слышатъ предсказаніе о томъ, что вскорѣ ихъ страданія будутъ особенно тяжелыми. Утѣшеніе и ободреніе здѣсь, конечно, не въ томъ только,

что страданія предсказаны напередъ, но и въ томъ, главнымъ образомъ, что указывается главный виновникъ этихъ страданій, ихъ цѣль и ихъ продолжительность. Гоненіе на христіанъ и заключеніе многихъ изъ нихъ въ темницы произойдутъ по наущенію діавола, который всегда и прежде устраивалъ для людей всевозможныя козни, стараясь уловить ихъ во грѣхъ и беззаконіе (1 Петр. 4, 12). И теперь онъ чрезъ язычниковъ и іудеевъ, какъ бы чрезъ своихъ слугъ, возбудитъ противъ христіанъ гоненіе, чтобы искусить ихъ чрезъ страданія пытки, чтобы, если возможно, отторгнуть кого-нибудь отъ вѣры Христовой и чрезъ это лишить небесной награды. Однако, діаволъ не всесиленъ надъ людьми и надъ событіями міра. Надъ нимъ самимъ— Богъ, только попускающій его дѣйствія. И въ данномъ случаѣ Богъ, попустившій діаволу въ ближайшее время воздвигнуть гоненія противъ смирнскихъ христіанъ, ограничитъ его дѣйствія непродолжительнымъ временемъ [175]: *будете имѣть скорбь дней десять* (Быт. 24, 55; Дан. 1, 12). Но такъ какъ каждому воину Христову обѣщанъ вѣнецъ, каждому вѣрному послѣдователю Христову — сопребываніе со Христомъ въ Его небесномъ царствѣ, то для христіанъ не должна быть страшна и самая смерть, которая и будетъ удѣломъ нѣкоторыхъ изъ нихъ во время гоненій: *будь вѣренъ до смерти.* Эта смерть будетъ лишь переходомъ въ новую, блаженную и вѣчную жизнь: *и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни* (4, 4; 6, 2; 9, 7; 14, 14). Вѣнецъ есть символъ награды и прославленія [176] (2 Тим. 4, 8; 1 Петр. 5, 4).

Послѣ обычнаго воззванія къ внимательности (*имѣющій ухо да слышитъ, что Духъ говоритъ церквамъ*) смирнскимъ христіанамъ сообщается обѣщаніе награды: *побѣждающій не потерпитъ вреда* (οὐ μὴ ἀδικηθῇ) *отъ второй смерти.* Есть двѣ смерти (Апок. 20, 14; 21, 8; 22, 5. 6. 14): первая и вторая. Первая неизбѣжна для всѣхъ людей и состоитъ во временномъ разлученіи души отъ тѣла (Мѳ. 10, 28); о ней говоритъ ап. Павелъ, замѣчая, что при концѣ, при наступленіи вѣчнаго царства Божія, *истребится послѣдній врагъ—смерть* (1 Кор. 15, 26). Но есть смерть иная, вторая, и это— именно геенна [177] (Мѳ. 5, 29. 30; Лук. 12, 5). Она есть и вторая и иная (особенная). Она вторая, ибо наступаетъ только для тѣхъ, которые подвергнутся дѣйствію первой смерти, т.-е. разлученію души и тѣла (или измѣненію тѣла при второмъ пришествіи Господа). Только для умершихъ здѣсь, на землѣ (и для оставшихся въ живыхъ до страшнаго суда; 1 Кор. 15, 51—52), можетъ возникнуть вопросъ

о второй смерти. Она потому иная, особенная, что состоитъ не въ разлученіи души и тѣла, но въ окончательномъ лишеніи человѣка Божіей благодати, которая оживляла его душу, подобно тому какъ душа оживляетъ его тѣло (Мѳ. 10, 28). Но это окончательное лишеніе Божіей благодати грозитъ человѣку только въ жизни загробной, послѣ страшнаго суда (Апок. 22, 14); только тогда станетъ невозможнымъ возвратить себѣ Божіе благоволеніе. Вотъ именно освобожденіе отъ этой вѣчной смерти, другими словами—отъ вѣчныхъ мученій, и обѣщаетъ Господь смирнскимъ христіанамъ, гонимымъ за ихъ вѣру.

Посланіе Пергамской церкви

(2, 12—17).

Пергамъ, къ (ангелу) церкви котораго Господь обращается въ 12 ст., въ древности былъ главнымъ городомъ Мидіи и нѣкоторое время даже столицею самостоятельнаго пергамскаго царства [178]). Онъ былъ расположенъ на рѣкѣ Каикѣ, отличался богатствомъ и роскошью [179]) и славился своимъ великолѣпнымъ храмомъ въ честь Эскулапа, бога врачебнаго искусства. Поэтому-то Эскулапа называли пергамскимъ богомъ, и, по всей вѣроятности, ему воздавали здѣсь почести подъ видомъ живого змѣя (символъ мудрости и хитрости), котораго содержали въ храмѣ и принимали за самое божество. А такъ какъ въ Апокалипсисѣ сатана изображается подъ образомъ древняго змѣя, великаго змѣя (12, 3. 9), то, кажется, можно утвердительно сказать, что, называя (ст. 13) Пергамъ престоломъ и жилищемъ сатаны, Апокалипсисъ указываетъ на обоготвореніе змѣя, имѣющаго жилище въ храмѣ. Но христіанская церковь въ Пергамѣ (нынѣ Бергамо) [180]) хотя и была окружена такимъ мракомъ суевѣрія, однако не затмила своей вѣры; и этотъ свѣтильникъ древняго христіанства сіяетъ и нынѣ хотя и слабымъ, но чистымъ свѣтомъ христіанскаго ученія.

Къ епископу и простымъ вѣрующимъ этой церкви Господь обращается съ указаніемъ на извѣстный уже (1, 16) свой эпитетъ: *такъ говоритъ, имѣющій острый съ обѣихъ сторонъ мечъ*. Очевидно, этимъ выраженіемъ отъ пергамскихъ христіанъ Господь требуетъ того, чтобы они въ послѣдующихъ словахъ откровенія обратили особенное вниманіе на то свойство Божественнаго слова, которое выражается вовразумленіи, въ предостереженіи и въ призывѣ человѣка къ покаянію и самоисправленію. Господь говоритъ, что Онъ видитъ всю жизнь

пергамлянъ *(твои дѣла)*, цѣнитъ то, что они живутъ тамъ, *гдѣ престолъ сатаны*. Подъ этимъ престоломъ сатаны едва ли достаточно разумѣть [181]) простое, какъ и въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія, развитіе языческой религіи: тогда была бы излишня эта подробность. За болѣе достовѣрное можно признать то объясненіе, по которому здѣсь имѣется въ виду особое положеніе Пергама въ распространеніи языческой религіи. Въ Пергамѣ при храмѣ Эскулапа было образовано обширное учено-религіозное учрежденіе, гдѣ жрецы являлись исключительными врачами всѣхъ болѣзней [182]). Самъ Эскулапъ обыкновенно изображался сидящимъ на тронѣ и носилъ названіе спасителя (σωτήρ). Змѣй, будучи священнымъ символомъ пергамскаго бога и обыкновенно содержавшійся живымъ въ его храмѣ, былъ для христіанъ предметомъ отвращенія, какъ символъ князя тьмы, виновника язычества. Такъ что самый городъ Пергамъ, гдѣ особенно были развиты грубое языческое суевѣріе и языческій фанатизмъ и гдѣ было, такъ сказать, средоточіе религіозно-политической силы язычества, можетъ быть названъ по преимуществу престоломъ сатаны—діавола [183]).

Выходя изъ предыдущаго, становится весьма понятнымъ и выраженіе: *содержишь имя Мое* (κρατεῖς τὸ ὄνομά Μου). Господь здѣсь восхваляетъ пергамскихъ христіанъ за то, что они, несмотря на свое неблагопріятное положеніе среди самаго грубаго и фанатическаго языческаго населенія, оставались истинными христіанами и свято блюли истинную вѣру. Указаніе частнаго историческаго факта мученичества Антипы является нагляднымъ подтвержденіемъ твердости вѣры пергамскихъ христіанъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и побужденіемъ къ сохраненію этой вѣры въ будущемъ. Подъ Антипою нужно разумѣть не символическую [184]), но дѣйствительную историческую личность, хотя о немъ и не упоминаетъ историкъ Евсевій,—вѣроятно, по незнанію преданія объ этомъ мученикѣ. О его дѣйствительномъ историческомъ существованіи, кромѣ его мученическихъ актовъ, ясно говоритъ Андрей кесар., замѣчая, что «Антипа былъ мужественный мученикъ въ Пергамѣ, коего мученія я читалъ. О немъ упомянулъ евангелистъ для доказательства терпѣнія оныхъ и жестокости заблуждающихся». По всей вѣроятности Антипа, занимавшій мѣсто пергамскаго епископа, былъ замученъ около 93 года, будучи сожженъ во внутренности мѣднаго раскаленнаго быка. Христіане долгое время и послѣ его смерти собирались къ его гробницѣ и здѣсь возносили свои молитвы Богу. Его память въ православной церкви совершается 11 апрѣля [185]).

Какъ было въ предыдущихъ посланіяхъ, такъ и въ посланіи къ Пергамской церкви къ похвалѣ за достоинства присоединяется порицаніе,—конечно, съ цѣлью побудить къ раскаянію и привести къ большему совершенству: *имѣю немного противъ тебя, потому что есть у тебя тамъ держащіеся ученія Валаама, который научилъ Валака* (ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ. Андрей кесарійскій (это согласно съ лучшими кодексами и изслѣдователями) [186]) читаетъ: научилъ «въ Валакѣ» (τῷ Βαλάκ), а не «Валака» (τὸν Βαλάκ), какъ это читается въ славян. и русск. переводахъ и въ нѣкоторыхъ кодексахъ и изданіяхъ [187]). Такъ какъ чтеніе τῷ Βαλάκ болѣе трудно для объясненія, то можно возникновеніе другого допустить, какъ стремленіе упростить выраженіе и подвести его подъ общіе законы языка. Глаголъ διδάσκειν — учить — хотя обычно сочетается съ вин. пад., но здѣсь допущена зависимость особаго рода. Именно, какъ думаетъ Ждановъ и др., τῷ Βαλάκ нужно перевести съ предлогомъ «у» или «при», т.-е. училъ «при Валакѣ», «у Валака»,—особенный видъ dativ. commod. [188]).

Въ этомъ порицаніи общество пергамскихъ христіанъ упрекается за ихъ снисходительное отношеніе къ николаитамъ, уподобляемымъ Валааму (Числ. 31, 16). Какъ, сообразно съ совѣтомъ Валаама, Валакъ ввелъ въ искушеніе израильтянъ и склонилъ ихъ ко грѣху прелюбодѣянія, такъ и еретики-николаиты, предаваясь распущенности сами, учили тому же и другихъ. Николаиты собственно не принадлежали къ христіанскому пергамскому обществу; они были, очевидно, отлучены отъ него, хотя и жили въ томъ же самомъ городѣ (ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας. Гл. 2, 14, 15). Слѣдовательно, въ упрекѣ Господа по отношенію къ пергамскимъ христіанамъ нужно видѣть упрекъ за недостатокъ ревности къ слову Божію, къ славѣ истиннаго христіанскаго ученія. Зачѣмъ пергамскіе христіане дали возможность возникнуть николаитской ереси, почему они не позаботятся объ ея окончательномъ уничтоженіи?

Для христіанъ Пергама должно послужить предостереженіемъ противъ увлеченія ересью николаитовъ самое сопоставленіе ея съ совѣтомъ Валаама. Какъ тогда израильтяне, увлеченные соблазномъ, ѣли идоложертвенное и любодѣйствовали съ дочерями моавитянъ, такъ и теперь николаиты ѣли идоложертвенное и предавались всякой распущенности. Но какъ тогда воспылалъ гнѣвъ Божій на израильтянъ и они были истреблены въ количествѣ 24 тысячъ (Числ. 25, 9), такъ и теперь пергамлянамъ можетъ грозить то же самое, ибо Богъ остается

неизмѣннымъ въ Своемъ правосудіи [189]). Посему и говорится (16 ст.) *покайся.* Это предостереженіе, призывъ къ болѣе строгому отношенію къ николаитамъ имѣетъ въ виду только вѣрныхъ христіанъ. По отношенію къ еретикамъ произносится болѣе строгая угроза. Если они не покаются, то Господь посѣтитъ Пергамъ Своею карающею десницею и поразитъ еретиковъ мечомъ устъ Своихъ. Подъ этимъ мечомъ, по справедливому замѣчанію Жданова, нужно разумѣть необычайное дѣйствіе Божьяго Промысла, поражающаго иногда нечестивыхъ по одному изреченію Его всемогущаго слова.

Послѣ предостереженія и угрозы и послѣ призыва ко вниманію слѣдуетъ обѣщаніе награды: *побѣждающему дамъ вкушать сокровенную манну* (ἀπὸ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμένου) *и дамъ ему бѣлый камень* (ψῆφον λευκὴν) *и на камнѣ написанное новое имя, котораго никто не знаетъ, кромѣ того, кто получаетъ.* Сопоставленіе двухъ наградъ—сокровенной манны и бѣлаго камня—съ полною очевидностью говоритъ о томъ, что эти предметы награды являются лишь символами. Манною питались въ пустынѣ евреи; она падала съ неба (Исх. 16, 35) въ продолженіе всего того времени, когда евреи странствовали по пустынѣ. Такимъ образомъ, это былъ хлѣбъ, которымъ Богъ питалъ свой израильскій народъ въ Ветхомъ завѣтѣ. Въ Новомъ завѣтѣ для новаго Израиля должна быть и новая манна, новый хлѣбъ. О немъ Спаситель говорилъ: *Я есмь хлѣбъ, сшедшій съ небесъ* (Іоан. 6, 41. 48. 51). Посему и здѣсь, въ Апокалипсисѣ, подъ сокровенною манною нужно разумѣть тѣло и кровь І. Христа, которыя вкушаютъ вѣрующіе въ таинствѣ евхаристіи. Это вкушеніе, видимо доступное всякому христіанину, производитъ различное таинственное воздѣйствіе: для одного оно служитъ осужденіемъ, для другого—залогомъ и источникомъ вѣчной жизни въ І. Христѣ. Такъ что награда, обѣщанная пергамскимъ христіанамъ, относится не только къ будущей жизни, но и къ настоящей, состоя въ преподаніи таинственной Божественной благодати, которая постепенно содѣлываетъ христіанина достойнымъ будущаго вѣчнаго блаженства, начинающагося еще здѣсь на землѣ, во время самаго подвига добродѣтельной жизни [190]).

Нѣчто подобное означаетъ и символъ второй награды—бѣлый камень. Подъ этимъ камнемъ нельзя разумѣть «дщицу съ надписью святыня Господня» [191]) (Исход. 28, 36), нельзя разумѣть и «блестящій, драгоцѣнный камень» [192]). Этотъ бѣлый камень съ надписью долженъ напомнить читателямъ Апокалипсиса тотъ камешекъ, который

выдавался какъ на судѣ для обозначенія оправданія или обвиненія [193]), такъ и во время состязанія на играхъ, какъ выраженіе награды [194]). И подъ нимъ символически изображается приговоръ Божьяго суда надъ каждымъ христіаниномъ, по каковому приговору онъ получаетъ или награду, или наказаніе, и при этомъ въ той самой степени, которую каждый заслужилъ. Здѣсь, на землѣ, и тамъ, на небѣ, она—особая для каждаго (никто не знаетъ, кромѣ того, кто получаетъ), какъ блаженное состояніе его духа (Лук. 17, 21).

Посланіе Ѳіатирской церкви

(2, 18—29).

Ѳіатира, куда назначается четвертое посланіе Господа, — небольшой лидійскій городокъ Малой Азіи, находящійся на пути изъ Пергама въ Сарды, и былъ македонскою колоніею. Прежде онъ назывался Пелопія или Евипія, теперь же, у турокъ, называется Ак-гисаръ (Бѣлая крѣпость). Ея жители занимались изготовленіемъ пурпуровой краски и ея торговлею [195]). Въ настоящее время это—мусульманскій городокъ; число православныхъ христіанъ—немногочисленно, и единственная ихъ церковь стоитъ посреди кладбища и почти совсѣмъ вросла въ землю. Ѳіатирцы попрежнему занимаются красильнымъ ремесломъ [196]).

Обращаясь къ ѳіатирскимъ христіанамъ, Господь употребляетъ по отношенію къ Себѣ эпитетъ: *Сынъ Божій, у Котораго очи какъ пламень огненный и ноги подобны халколивану.* Этимъ эпитетомъ Господь указываетъ на свойства Своей Божіей природы: огонь совмѣщаетъ въ себѣ и благодѣтельное свойство согрѣванія и животворности (указаніе на благость Божію), и свойство очищенія и уничтоженія (указаніе на правосудіе Божіе, испытывающее праведниковъ и наказывающее грѣшниковъ).

Какъ и предшествующія, посланіе къ ѳіатирцамъ начинается изображеніемъ ихъ добрыхъ свойствъ. Господь восхваляетъ ихъ за всю ихъ христіанскую жизнь, которая проявляется у нихъ, во-1-хъ, въ дѣлахъ (ἀγαπή—любовь) милосердія и любви къ ближнимъ, чего не было замѣчено у христіанъ ефесскихъ; во-2-хъ, въ сознательномъ усвоеніи догматовъ христіанской вѣры (πίστις—вѣра); въ-3-хъ, въ терпѣливомъ перенесеніи (ὑπομονή — терпѣніе, терпѣливая надежда) земныхъ несчастій и скорбей въ надеждѣ на будущія блага и Божію помощь, и, въ-4-хъ, въ христіанскомъ стремленіи къ большему совершенству въ вышепоиме-

нованныхъ добродѣтеляхъ (τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων—твои послѣднія дѣла больше первыхъ).

Но такъ какъ нравственное совершенствованіе требуетъ постоянной бдительности и не терпитъ даже малѣйшаго уклоненія въ противоположную сторону, то Господь и къ ѳіатирцамъ обращается съ упрекомъ за нѣкоторое уклоненіе ихъ отъ ихъ добраго пути. *Имѣю немного противъ тебя*, говоритъ Онъ имъ. Для ѳіатирцевъ, даже и при ихъ, несомнѣнно въ общемъ, чистой и возвышенной христіанской жизни, снисходительность къ женѣ Іезавели представляла собою нравственную опасность [197]). Будемъ ли мы, слѣдуя Андрею кесарійскому, подъ этою женою разумѣть образное обозначеніе николаитской ереси, или же, подобно другимъ толкователямъ [198]), станемъ подъ нею подразумѣвать историческую личность,—извѣстную женщину Іезавель, которая, ложно выдавая себя за пророчицу, склоняла христіанъ къ поступкамъ, противнымъ христіанской нравственности, къ ереси николаитовъ,— сущность Божія упрека не измѣнится. И при томъ и при другомъ объясненіи (или при соединеніи ихъ въ одно) ѳіатирцы несомнѣнно призываются къ особенной бдительности въ дѣлѣ своего нравственнаго совершенствованія и къ удаленію отъ себя всѣхъ возможныхъ соблазновъ, хотя на первый взглядъ и не особенно опасныхъ. Женщина, которую Господь, по сходству ея вредной дѣятельности съ историческою личностью — женою царя израильскаго Ахава (2 Цар. 9, 30), называетъ типическимъ именемъ Іезавели, соблазняла ѳіатирцевъ прежде всего тѣмъ, что выдавала себя за пророчицу [199]). Своему ученію она придавала Бож. авторитетъ, чѣмъ особенно и смущала слабыхъ въ вѣрѣ. А обладая авторитетомъ пророчицы, она тѣмъ сильнѣе, смѣлѣе и успѣшнѣе склоняла многихъ христіанъ къ развратной жизни и къ ядѣнію идоложертвеннаго, т.-е. къ пренебреженію христіанскою дисциплиною.

Господь караетъ грѣшника не сейчасъ же послѣ совершенія имъ грѣха, но всегда даетъ ему время для покаянія. И предъ потопомъ Ной проповѣдывалъ покаяніе въ продолженіе 120 лѣтъ, и жителей Ниневіи Господь призвалъ къ покаянію чрезъ пр. Іону. Такъ что наказаніе, постигающее грѣшника, и для него самого должно казаться совершенно справедливымъ и заслуженнымъ и только подтверждающимъ благость Божію и Его правосудіе. Время для покаянія давалъ Господь и для Іезавели и для ѳіатирцевъ, но напрасно. Покаянія не послѣдовало, и потому, въ 22 ст., высказывается угроза уже наступающаго Божьяго суда. Судъ и казнь начинаются съ Іезавели, какъ

виновницы нечестія; она повергается на одръ, т.-е. поражается болѣзнью, приковывающей ее къ постели. Тѣмъ же, которые любодѣйствовали съ нею и по ея ученію содержатъ еретическое заблужденіе, Господь грозитъ великою скорбію (лишеніями, несчастіями и болѣзнями. Мѳ. 9, 2; Мар. 7, 30), если они, и видя Іезавель наказанною, не обратятся къ покаянію. Для явленія славы и всемогущества Божія, для обнаруженія того, что пророчества Іезавели, которыми она прельщала и смущала, были обманомъ, ея дѣти, какъ дѣти безсильной и беззащитной, будутъ поражены смертью. Уже изъ этого ѳіатирцы должны будутъ понять, что Господь, всевѣдущій и испытывающій сердца и внутренности (Пс. 6, 10), воздастъ каждому по дѣламъ, и никто не долженъ обольщать и обольщаться безнаказанностью (Іер. 17, 10; 20, 12; 2 Петр. 3, 9—10).

Сказавъ о предстоящемъ наказаніи Іезавели и ея дѣтей и о возможности наказанія послѣдователей ея заблужденія, Господь въ 24—25 ст. обращаетъ Свою рѣчь къ вѣрнымъ Ѳіатирской церкви. Онъ говоритъ имъ: *а вамъ* (т.-е.) *остальнымъ* (находящимся) *въ Ѳіатирахъ, которые не имѣютъ онаго ученія, которые не познали глубинъ сатаны, какъ говорятъ* (такъ называемыхъ глубинъ сатаны),— (вамъ) *говорю: не налагаю на васъ иного бремени, кромѣ* (слѣдующаго): *что имѣете соблюдите* (удержите) *до той поры, пока приду*. Заимствуемъ этотъ переводъ у Жданова. Къ такому чтенію онъ пришелъ на основаніи изученія и сравненія какъ различныхъ кодексовъ, такъ и изслѣдователей текста. Замѣтная разница оказывается только въ опущеніи союза «и — καί» предъ «остальнымъ» (прочимъ), который находится въ славянскомъ и русскомъ переводахъ, слѣдующихъ recept. Нельзя не согласиться, что дѣйствительно это «и» (καί), противорѣчащее общему раскрытію (двойственности) посланія ѳіатирцамъ и опущенное во всѣхъ лучшихъ переводахъ и толкованіяхъ (Андрей кесар., Примазій и др.), должно быть опущено.

Подъ остальными, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, разумѣются христіане, еще не увлекшіеся лжеученіемъ и соблазнами секты Іезавели. Ихъ Господь опредѣляетъ, какъ чуждающихся ученія этой лжепророчицы и какъ не знающихъ такъ называемыхъ глубинъ сатанинскихъ (οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ (ὡς λέγουσιν).

Подъ глубинами сатаны здѣсь нужно разумѣть не то, что называли гностики, т.-е. Ветхій завѣтъ съ его обрядностью, но самую философскую систему ереси гностицизма, которая должна быть на-

звана глубиною сатаны, высшимъ проявленіемъ дѣйствій діавола, какъ искусителя и развратителя людей [200]) (ὡς λέγουσιν — общебезличное выраженіе — какъ говорится). Гностики хвалились своею системою философіи и религіи и считали ее верхомъ мудрости, единственнымъ знаніемъ, достойнымъ этого имени.

Всѣ непричастные этой философіи, по ихъ мнѣнію, были жалкими невѣждами. Вотъ Господь, утѣшая этихъ послѣднихъ, которыхъ, очевидно, было не особенно много, ибо они названы остальными (λοιποί), и говоритъ: *не наложу на васъ иного бремени.* Если гностики, послѣдователи Іезавели, говорили имъ, что они слишкомъ мало знаютъ для своего спасенія и потому не дѣлаютъ всего нужнаго для него, то Господь замѣчаетъ, что они не должны смущаться, ибо для ихъ спасенія достаточно и того закона Божія (βάρος—бремя. Мѳ. 23, 4; Дѣян. 15, 28. 29), Бож. откровенія, слѣдуя которому и руководясь которымъ они уже достигли значительнаго совершенства въ христіанскихъ добродѣтеляхъ. Такое положеніе вещей, такой взглядъ на христіанскій законъ и на христіанское откровеніе, какъ на вполнѣ достаточное для преуспѣянія въ добродѣтеляхъ, останется до самаго второго пришествія Господа. Ждановъ въ словахъ: «пока приду—ἄχρι οὗ ἂν ἥξω»—видитъ указаніе на смерть каждаго отдѣльнаго человѣка, которую онъ и принимаетъ за посѣщеніе Божіе (Мѳ. 13, 33—38).

Но принимая во вниманіе апокалиптическій взглядъ на близость пришествія Господня, а также дальнѣйшія слова 26 ст. (до конца—ἄχρι τέλους), гдѣ говорится объ этой смерти и частномъ пришествіи (посѣщеніи) Господа, лучше остановиться на мнѣніи, разумѣющемъ второе пришествіе. Въ этомъ случаѣ вполнѣ ясно будетъ выражена мысль о полной довлѣемости христіанства, какъ богооткровенной религіи (Мѳ. 5, 17, 20; 1 Іоанн. 2, 24) [201]).

Непосредственно за похвалою слѣдуетъ и обѣщаніе награды. *Кто побѣждаетъ и соблюдаетъ дѣла Мои до конца (ἄχρι τέλους), тому дамъ власть надъ язычниками.* Награды удостоивается только тотъ, кто остается побѣдителемъ въ перенесеніи страданій и трудовъ въ достиженіи нравственнаго совершенства до конца своего земного поприща, до своей смерти, когда уже оканчивается возможность добродѣтельныхъ подвиговъ. Но подъ концомъ здѣсь никакъ нельзя разумѣть предѣла нравственнаго совершенства: христіанское совершенство, имѣющее цѣлью единеніе съ всесовершеннымъ Богомъ, не имѣетъ этого конца.

Награда истиннымъ θіатирскимъ христіанамъ двоякаго рода: 1) власть надъ язычниками, и 2) утренняя звѣзда.

Власть надъ язычниками (ἐπὶ τῶν ἔθνων) выразится въ пасеніи ихъ желѣзнымъ жезломъ (καὶ ποιμενεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρῷ) и въ сокрушеніи ихъ какъ глиняныхъ сосудовъ (ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβ(ησ)εται). Этотъ образъ представленія несомнѣнно взятъ изъ свящ. Писанія Ветхаго завѣта (Пс. 2, 9; ср. 15, 5, 19, 15). Желѣзный жезлъ—символъ твердой власти, глиняные сосуды — символъ слабости и ничтожества. А такъ какъ здѣсь разумѣется окончательная награда въ загробной жизни (ибо присоединяется: *какъ Я получилъ власть отъ Отца,* а это напоминаетъ другое изреченіе Спасителя—Іоан. 17, 5; ср. Рим. 8, 17), то и подъ язычниками нужно разумѣть вообще людей, не принадлежащихъ къ царству Божію. Въ пониманіи этой награды Андрей кесар. колеблется, съ одной стороны, между признаніемъ того объясненія, что здѣсь разумѣется будущее блаженство праведниковъ и ихъ несравненное блаженное возвышеніе надъ грѣшниками; а съ другой — между разумѣніемъ подъ этою властью побѣждающаго нравственнаго суда увѣровавшихъ надъ невѣрующими: примѣръ благочестивой христіанской жизни увѣровавшихъ будетъ упрекомъ всякому язычнику и грѣшнику въ его противленіи христіанской истинѣ. Лучше остановиться на той мысли, что здѣсь подъ властью надъ язычниками (собственно—народами) разумѣется высокое положеніе праведниковъ предъ всѣми другими людьми какъ еще здѣсь, на землѣ, такъ особенно послѣ смерти, когда они причисляются къ лику святыхъ и дѣйствуютъ на живущихъ людей своими молитвами и предстательствомъ предъ престоломъ Всевышняго. Нравственная сила свв. людей во всѣ времена христіанства была поистинѣ удивительна и можетъ быть сравнена съ жезломъ желѣзнымъ; но она, конечно, увеличивается еще болѣе, когда они освобождаются отъ связывающихъ ихъ узъ тѣла.

Такое пониманіе этой первой награды подтверждается содержаніемъ второй. Вѣрнымъ θіатирскимъ христіанамъ Господь обѣщаетъ дать *утреннюю звѣзду* (τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν). Подъ этою звѣздою (денницею. Числ. 24, 17), сообразно съ 22, 16: *Я звѣзда свѣтлая и утренняя,* нужно понимать Самого Іисуса Христа [202]), Который есть свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка [203]) (Ис. 14, 12, 15; Іоан. 1, 9). Именно, свѣтъ Христова ученія, освѣщающій и просвѣщающій душу праведнаго человѣка, обнаруживаетъ такую живительную силу, такъ преображаетъ даже и внѣшній видъ праведника, не говоря уже о

его внутреннемъ перерожденіи, что онъ становится прямо отличнымъ отъ другихъ людей, не имѣющихъ въ себѣ этого свѣта, не имѣющихъ въ себѣ Христа (2 Кор. 6, 14—16). Свѣтъ Христова ученія и просвѣщенія, усвоиваемый праведниками и проявляющійся въ ихъ жизни, можетъ быть и бываетъ и для другихъ путеводною звѣздою и влечетъ ихъ къ подражанію и усовершенствованію. Наши св. угодники, отражая въ себѣ І. Христа, служатъ для насъ путеводными ясными (утренними) звѣздами, составляя противоположность нечестивымъ лжеучителямъ, которыхъ ап. Іуда называетъ блуждающими звѣздами [204]) (1, 13).

Посланіе Сардійской церкви

(3, 1—6).

Городъ Сарды (Σάρδεις), главный городъ въ Лидіи, находится при подошвѣ горы Тмола; онъ нѣкогда былъ столицею лидійскихъ царей и резиденціею знаменитаго Креза, прославившагося своимъ богатствомъ и роскошью [205]). Со стороны религіозной—Сарды извѣстны храмомъ и культомъ богини Цибеллы. Въ настоящее время отъ прежнихъ Сардъ остались весьма жалкіе остатки. На ихъ мѣстѣ теперь стоитъ бѣдная турецкая деревенька Сартъ съ незначительнымъ числомъ народонаселенія [206]). Въ Сардахъ въ концѣ II столѣтія жилъ знаменитый апологетъ Мелитонъ, еп. сардійскій, писавшій толкованіе на Апокалипсисъ [207]). Въ настоящее время, какъ мѣсто древней христіанской церкви, этотъ городъ потерялъ все, что только могъ потерять,—даже свое имя.

Но во время св. Іоанна Сардійская церковь своимъ состояніемъ только еще предсказывала тѣ печальныя послѣдствія, о которыхъ мы только что сказали. Въ своемъ обращеніи къ обществу и епископу этой церкви І. Христосъ прежде всего указываетъ на Свой атрибутъ семи духовъ и семи звѣздъ (1, 16), т.-е. на Свое свойство Промыслителя. Онъ напоминаетъ сардійцамъ, что въ Его власти находится раздаяніе благодатныхъ даровъ Св. Духа (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ); въ Его же власти и подъ Его наблюденіемъ находятся и епископы всѣхъ церквей, а въ томъ числѣ и епископъ церкви Сардійской. Итакъ, что же значитъ недостойная жизнь христіанъ этого города? Не думаютъ ли они, что Господь не вѣдаетъ ихъ дѣлъ и ихъ жизни? Христіане Сардійской церкви, по приговору суда Божія, только носятъ имя живыхъ, на самомъ дѣлѣ мертвы, — живы по

мнѣнію человѣческому и мертвы предъ всевѣдѣніемъ Божіимъ. Часто, судя по-человѣчески, называютъ живыми, дѣятельными и подающими надежду тѣхъ, кои, предавшись исключительно дѣламъ міра сего, осуществленію своего стремленія къ земному счастью, совершенно не думаютъ о спасеніи своей души и о христіанской добродѣтели. И если когда-нибудь и въ чемъ-нибудь они и поступаютъ, повидимому, какъ христіане, то не по любви къ Богу, не изъ-за послушанія заповѣдямъ христіанства, но или случайно, или лицемѣрно. Таковъ былъ и сардійскій христіанинъ; поэтому онъ и называется мертвымъ предъ очами Божіими.

Христіанская душа жива лишь постольку, поскольку она пользуется Бож. благодатію (Мр. 16, 16), поскольку она входитъ въ общеніе съ Богомъ, Который есть жизнь и податель жизни (Іоан. 3, 15; 6, 53, 54), поскольку, наконецъ, она вѣритъ, надѣется и любитъ, ибо въ вѣрѣ въ Бога, въ любви къ Нему и къ ближнимъ (Іак. 2, 22) и въ надеждѣ на Его милосердіе и вѣчное блаженство заключается та сила, которая движетъ нашу душу въ совершеніи нашего спасенія (Іоан. 14, 6, 20, 31), какъ эта душа наша движетъ наше тѣло.

Въ виду такого печальнаго религіозно-нравственнаго состоянія Сардійской церкви Господь не находитъ въ ея членахъ ничего достойнаго похвалы и прямо призываетъ къ перемѣнѣ жизни. *Бодрствуй* (γίνου γρηγορῶν) *и утверждай прочее близкое къ смерти* (καὶ στήριξον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλες ἀποβάλλειν), говорится имъ. Состояніе бодрствованія, духовной бдительности есть первое условіе перемѣны жизни (Мѳ. 24, 42; 25, 13; Дѣян. 20, 31; 1 Сол. 5, 10).

Исправленіе можетъ начаться только послѣ того, какъ духовное вниманіе, направленное на проявленія религіозной жизни и чувствъ, замѣтитъ здѣсь несогласіе и противорѣчіе Бож. волѣ. Только при постоянномъ самоиспытаніи христіанину, погрузившемуся въ равнодушіе и духовную мертвенность, возможно убѣдиться въ своемъ печальномъ положеніи. Дальнѣйшими словами текста указывается даже и предметъ этой внимательности: прочее близкое смерти. Нѣкоторые толкователи [208]) слова подлинника τὰ λοιπὰ переводятъ и понимаютъ какъ οἱ λοιποί (прочіе) и видятъ здѣсь указаніе на особую часть сардійскаго общества, которой грозила опасность духовной смерти. По ихъ мнѣнію, обращеніе сдѣлано къ лучшимъ членамъ (пастырямъ). Но это толкованіе отличается натянутостью и отвлеченностью. Къ тому же пониманіе τὰ λοιπά въ смыслѣ «прочіе», остальные не

оправдывается и другими мѣстами Апокалипсиса: въ немъ понятіе остальные, прочіе вездѣ передается οἱ λοιποί (2, 24; 9, 20; 11, 13; 12, 17; 20, 5), и было бы непонятно, почему въ данномъ мѣстѣ сдѣлано отступленіе отъ обычной формы выраженія. Поэтому, принимая во вниманіе упрекъ предыдущаго стиха за духовную мертвенность, здѣсь подъ «прочимъ» лучше понимать то, что еще не подверглось этому омертвѣнію[209]). Очевидно, тутъ имѣются въ виду нѣкоторыя добрыя стороны религіозной жизни, которыя еще поддерживались сардійскими христіанами, но которымъ также уже грозила опасность быть забытыми и оставленными при общемъ пониженіи религіозно-нравственной дѣятельности.

Слова: *Я не нахожу, чтобы дѣла твои были совершенными предъ Богомъ Моимъ*[210]) оставляютъ мѣсто предположенію, что религіозно-нравственное состояніе сардійскихъ христіанъ не было вполнѣ безнадежно: дѣла ихъ не то чтобы были не хороши, но только то, что они не были совершенны, они только близились къ полному несовершенству.

При такомъ положеніи для сардійцевъ нужно было возгрѣваніе христіанскаго духа и христіанской ревности чрезъ воспоминаніе о великой христіанской богооткровенной религіи. *Вспомни*, говоритъ сардійскому христіанину Господь, *что ты принялъ* (πῶς εἴληφας)[211]), т.-е. приведи на память все слышанное и воспринятое тобою въ христіанской религіи. А памятованіе о великихъ и спасительныхъ истинахъ, принесенныхъ на землю Спасителемъ и переданныхъ Его учениками, уже само по себѣ побудитъ тебя къ соблюденію и исполненію религіозно-нравственныхъ требованій и предписаній. Вообще же отъ сардійскаго христіанина требуется покаяніе (μετανόησον), измѣненіе его прежней неудовлетворительной жизни.

Угроза сардійскимъ христіанамъ, высказываемая въ 3 ст., вполнѣ соотвѣтствуетъ только что изображенному религіозно-нравственному ихъ состоянію. Христіанина, впавшаго въ религіозное равнодушіе и мертвенность, можно пробудить только угрозою внезапности посѣщенія Господа (Лук. 12, 20), — посѣщенія смертью, за которою слѣдуетъ судъ, но послѣ которой нѣтъ покаянія, нѣтъ возможности совершать подвиги добродѣтели.

Но и при всемъ общемъ несовершенствѣ сардійскаго общества среди него Господь усматриваетъ нѣсколько членовъ (ὀλίγα ὀνόματα), которые не впали въ религіозную мертвенность. Чтобы поддержать ихъ въ ихъ бдительности, Господь выдѣляетъ ихъ изъ среды другихъ,

и хотя ихъ было немного, но и къ немногимъ Онъ обращается съ обѣщаніемъ награды. Они не осквернили своихъ одеждъ (Ис. 64, 6; Зах. 3, 3—4), т.-е. не запятнали своихъ душъ грѣхами и преступленіями, и потому, какъ достойные награды за подвигъ жизни, будутъ ходить (со Мною) со своимъ Господомъ (2 Кор. 6, 16) облеченными въ бѣлыя одежды. Бѣлая же одежда всегда служитъ символомъ чистоты и непорочности (3, 18; 19, 7—8), знакомъ близости къ Богу и прославленія (4, 4; 6, 11; 7, 9).

За облаченіемъ въ бѣлыя одежды, т.-е. за оправданіемъ, слѣдуетъ обѣщаніе другой награды, которая уже предполагаетъ первую: *не изглажу* (οὐ μὴ ἐξαλείψω) *имени его изъ книги жизни* (ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς). Символъ книги жизни [212]) весьма употребителенъ въ свящ. Писаніи (Быт. 5, 1; Пс. 68, 69; Исх. 32, 32—33; Ис. 4, 3; Малах. 3, 16; Апок. 20, 15) и говоритъ о предопредѣленіи Бож. всевѣдѣнія, по которому всевѣдущему Богу извѣстны всѣ тѣ, коимъ уготовано царство отъ созданія міра. Къ числу ихъ принадлежатъ и вѣрные сардійскіе христіане.

За обѣтованіемъ будущаго блаженства слѣдуетъ и третья награда, поясняющая и пополняющая вторую. Ихъ блаженство будетъ состоять въ общеніи съ Самимъ Богомъ и съ ангелами, какъ объ этомъ говорилъ и Спаситель (Мѳ. 10, 32; Лук. 12, 8). Связь награды съ типическими особенностями церковной жизни выступаетъ съ полною ясностью: обѣщанныя побѣдителямъ бѣлыя одежды противополагаются той призрачной одеждѣ праведности, въ которую облеклось большинство лицемѣрныхъ сардійскихъ христіанъ, имя въ книгѣ жизни — тому имени, которое они себѣ незаконно присвоили (ὄνομα ὅτι ζῇς), небесная слава предъ Богомъ и ангелами — славѣ земной, которую сардійцы ставили выше всего (Мѳ. 6, 1—2) [213]).

Посланіе Филадельфійской церкви

(3, 7—13).

Городъ Филадельфія, одинъ изъ городовъ Лидіи, къ юго-востоку отъ Сардъ, былъ основанъ пергамскимъ царемъ Атталомъ Филадельфомъ при подошвѣ горы Тмола. Императоромъ Веспасіаномъ былъ переименованъ во Флавію [214]). По преданію, первымъ епископомъ Филадельфіи былъ Димитрій, поставленный св. Іоанномъ. О филадельфійцахъ, какъ обществѣ благочестивомъ и радушномъ, отзывается св. Игнатій антіохійскій въ своемъ къ нимъ посланіи [215]). Въ настоя-

щее время Филадельфія носитъ турецкое названіе Аллахъ-Шехръ, что значитъ Божій городъ [216]), и имѣетъ видъ христіанскаго города.

Къ этой вѣрной, сравнительно съ другими, церкви Господь обращается съ откровеніемъ, исключительно содержащимъ въ себѣ хвалу и одобреніе. И въ Своемъ обращеніи Онъ называетъ Себя совершенно иначе, чѣмъ въ обращеніяхъ къ другимъ церквамъ. Прежде всего, Господь называетъ Себя святымъ (ὁ ἅγιος). Святость есть внутреннѣйшее свойство Бож. природы, которое говоритъ о томъ, каковъ Богъ Самъ по Себѣ и въ Себѣ, безъ всякаго отшношенія къ чему-либо другому (1 Іоан. 1, 5; Іоан. 6, 69). Въ тѣсной связи со святостью стоитъ свойство истинности (ὁ ἀληθινός). Если святость говоритъ о томъ, какимъ Богъ Самъ по Себѣ, то истинность указываетъ на Его отношенія къ міру и людямъ. Сынъ Божій, еще будучи на землѣ, говорилъ о Себѣ, что Онъ есть путь и истина (Іоан. 14, 6). А это означало то, что Имъ, въ Его ученіи и дѣлахъ, указывается для людей истинный и лучшій образъ жизни и дѣятельности. Свойство истинности дѣлаетъ насъ отвѣтственными предъ Всесвятымъ Богомъ. Богъ истинный есть Всесвятой Богъ, уже открывшій людямъ Свою волю. Все Бож. откровеніе есть явленіе истиннаго Бога, и, имѣя это откровеніе, уже нельзя оправдывать свою грѣховность невѣдѣніемъ, непониманіемъ и недовѣріемъ (Лук. 12, 47).

Къ этимъ двумъ Своимъ Божественнымъ свойствамъ Господь присоединяетъ новое и называетъ Себя имѣющимъ ключъ Давида (ср. Ис. 22, 22). Давидъ былъ царемъ Іерусалима, имѣвшимъ ключъ отъ воротъ этого города, т.-е. имѣвшимъ власть впускать и не впускать въ него кого бы то ни было (2 цар. 5, 7; 3 цар. 8, 1; Ис. 10, 24; Мих. 4, 8). А такъ какъ христіанство есть царство духовнаго Израиля, то и обладаніе І. Христомъ ключомъ Давида означаетъ обладаніе ключомъ отъ вратъ небеснаго Іерусалима. Значитъ, І. Христу принадлежитъ полная власть удостоить и не удостоить блаженства вѣчнаго царства, доступа въ горній Іерусалимъ. И этотъ приговоръ никто, кромѣ Самого Господа, не въ состояніи измѣнить, ибо Онъ единственный владыка небеснаго царства, какъ единственный обладатель ключомъ отъ него (Мѳ. 16, 19).

Господь указываетъ на Свое всевѣдѣніе *(знаю твои дѣла)* и вѣрному филадельфійцу, и это, очевидно, съ цѣлію ободрить и утѣшить его. Я, говоритъ Господь, *отворилъ предъ тобою дверь* (δέδωκα ἐνώπιον σοῦ θύραν). Эта дверь открыта не «для общей проповѣднической дѣятельности среди язычниковъ и іудеевъ», какъ думаютъ

нѣкоторые толкователи[217]), но для вѣрнаго филадельфійца въ царствіе Божіе[218]), въ которое, по выраженію Спасителя, ведетъ тѣсный и узкій путь (Мѳ. 7, 14). Открытіе двери есть иносказательное указаніе на то, что только чрезъ І. Христа для христіанина возможно достигнуть вѣчнаго царства (Іоан. 14, 6; 10, 9). И если любвеобильный Спаситель открываетъ эту дверь для филадельфійца, то, поистинѣ, кто можетъ затворить ее? (2 Петр. 1, 11). Кто можетъ отлучить христіанина отъ любви Божіей, отъ Его милосердія, ибо кто можетъ воспрепятствовать Богу воздать каждому сообразно съ его дѣлами? (Іоан. 5, 22).

Но для филадельфійца открыта дверь не ради его собственной силы[219]), которой у него, какъ и у всякаго человѣка, не много, но исключительно по любви и милосердію всемогущаго Господа. Отъ человѣка при его вѣрѣ и надеждѣ на Бога требуется довѣріе откровенному слову Божію и, по мѣрѣ возможности, исполненіе всего того, что этимъ словомъ предписано. А это, въ свою очередь, должно выразиться въ твердомъ и открытомъ устройствѣ своей жизни по заповѣдямъ христіанской религіи (*не отрекся отъ имени Моего*. Іоан. 14, 21—23; 1 Іоан. 3, 18).

Слова 9 ст. раскрываютъ предполагаемое отношеніе между христіанскимъ обществомъ Филадельфіи, съ одной стороны, и іудеями и іудействующими еретиками, съ другой. Іудеи и іудействующіе, будучи не въ состояніи дѣйствовать успѣшно противъ христіанъ клеветою и прямыми гоненіями, старались дѣйствовать на филадельфійскихъ христіанъ убѣжденіями, доказывая, что І. Христосъ не есть истинный Мессія, воплотившійся Сынъ Божій. Но Господь ободряетъ христіанъ строгимъ отзывомъ объ іудействующихъ и іудеяхъ, называя ихъ сборищемъ (συναγωγή) сатаны, народомъ осужденнымъ за свое невѣріе, недостойнымъ названія іудеевъ, какъ имени народа, избраннаго Богомъ. Къ этому присоединяется предсказаніе побѣды христіанской истины. Филадельфійскимъ христіанамъ за вѣрность христіанскому ученію обѣщается, что въ ближайшемъ будущемъ они не только не будутъ испытывать преслѣдованій и стѣсненій со стороны іудеевъ и іудействующихъ, какъ то было съ христіанами въ другихъ городахъ, но силою своего благочестія и силою примѣра своей святой жизни обратятъ ихъ сердца къ себѣ и къ истинной вѣрѣ въ Бога (ср. Ис. 45, 14; 60, 14). Клифотъ и Эбрардъ подъ поклоненіемъ разумѣютъ обращеніе іудеевъ въ христіанство, поклоненіе Богу; Ждановъ разумѣетъ поклоненіе предъ христіанами («объектъ поклоне-

нія». Дѣян. 10, 25); но лучше совмѣстить и то и другое: поклоненіе и почитаніе святыхъ должно быть поклоненіемъ Богу и Его почитаніемъ. Іудеи, говорится въ Апокалипсисѣ, *придутъ къ тебѣ и поклонятся предъ ногами твоими,* какъ преклоняются предъ тѣми, кого любятъ за любовь и благодѣянія. Въ жизни филадельфійскихъ христіанъ и ихъ христіанскихъ убѣжденіяхъ будетъ слишкомъ ясно выражаться ихъ преданность Богу, а чрезъ это и вслѣдствіе этого будетъ выражаться и Его любовь къ нимъ, если не въ ихъ земномъ благополучіи, то въ томъ мирѣ и благодушіи, которые бываютъ принадлежностію благочестивыхъ людей. Это и будетъ причиною, которая прежнихъ ихъ враговъ — іудеевъ сдѣлаетъ друзьями и почитателями.

Награда, обѣщанная въ 9 ст. за благочестіе, въ 10 ст. усугубляется. Милость Божія по отношенію къ вѣрнымъ филадельфійцамъ выразится не только въ любви и поклоненіи предъ ними ихъ прежнихъ враговъ — іудеевъ, но и въ освобожденіи ихъ отъ искушеній (σε τηρήσω ἐν τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ), которыя въ скоромъ времени должны постигнуть всю вселенную и всѣхъ живущихъ на ней. Ждановъ, ссылаясь на тождественныя выраженія 6, 10; 8, 13; 12, 12; 14, 6 и др., подъ живущими на землѣ разумѣетъ «боговраждебную силу, возстающую противъ владычества Мессіи», и положеніе филадельфійцевъ во время «искушеній (πειρασμός)» уподобляетъ положенію евреевъ въ землѣ Гесемской во время египетскихъ казней. Но онъ упустилъ изъ вниманія то обстоятельство, что, тогда какъ въ приведенныхъ имъ мѣстахъ Апокалипсиса «живущіе на землѣ» (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) берутся отдѣльно отъ «вселенной» (οἰκουμένη ὅλη), въ 10 ст. эти два представленія сближаются, и одно дополняетъ другое. Поэтому естественнѣе [220]) подъ освобожденіемъ отъ искушеній разумѣть не столько полное освобожденіе филадельфійцевъ отъ всѣхъ бѣдствій, сколько ослабленіе этихъ бѣдствій и освобожденіе отъ исключительныхъ гоненій. Эти искушенія могутъ быть разсматриваемы и какъ грѣховныя искушенія со стороны діавола, отвлекающаго людей отъ благочестивой жизни, и какъ бѣдствія, посылаемыя съ изволенія Божія для вразумленія людей, для укрѣпленія ихъ въ вѣрѣ и для большаго прославленія. Филадельфійцы восхваляются за то, что они сохранили слово терпѣнія (Моего) Божія (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου), т.-е. слова Божественнаго откровенія (2 Петр. 3, 1. 11—12; Іуд. 21; Тит. 2, 12—13), призывающія всѣхъ вѣрующихъ къ терпѣливому ожиданію, къ терпѣливой надеждѣ

на помощь Божію и на Его пришествіе[221]). И Господь Богъ въ награду за это обѣщаетъ во время грядущихъ бѣдствій укрѣпить ихъ въ этомъ терпѣніи и дать возможность перенести ихъ безъ ущерба для своего спасенія (Мѳ. 24, 22).

По свидѣтельству исторіи это Божественное обѣщаніе исполнилось. По дивному Промыслу Божію страшныя бѣдствія, которыя поразили міръ и христіанскій и языческій, и гоненія со стороны язычниковъ, которыя съ необыкновенною жестокостію свирѣпствовали въ другихъ городахъ и странахъ, коснулись филадельфійцевъ только отчасти и слегка. Городъ Филадельфія и по сіе время сохранилъ (отчасти) свою прежнюю внѣшнюю физіономію и попрежнему остается по преимуществу христіанскимъ городомъ. Въ этомъ историческомъ фактѣ заключается непреложная истина всемогущаго Божественнаго Промысла, оправдывающая утѣшеніе Спасителя: *не бойся, малое стадо* (Лук. 12, 32).

Эти предсказываемыя искушенія, какъ грозное посѣщеніе міра Богомъ, наступятъ скоро (ἔρχομαι ταχύ—гряду скоро)[222]), и поэтому филадельфійскіе христіане должны быть особенно бдительны въ сохраненіи своихъ нравственныхъ достоинствъ, иначе діаволъ можетъ лишить ихъ обѣщанной награды (вѣнца. 2 Іоан. 1, 6; Еф. 5, 15).

Дарованіе вѣнца есть общее указаніе на награду, и потому, чтобы сдѣлать ее болѣе понятною для филадельфійца, въ дальнѣйшихъ словахъ Господь указываетъ на ея частныя особенности. *Побѣждающаго сдѣлаю столпомъ въ храмѣ Бога моего и напишу на немъ имя Бога моего и имя града Бога моего и новаго Іерусалима.* Здѣсь говорится, что побѣждающій будетъ столпомъ (ποιήσω στῦλον) въ храмѣ Божіемъ, т.-е. только побѣждающій получитъ уготованное ему мѣсто въ царствіи Божіемъ (Мѳ. 25, 34), что только онъ будетъ какъ бы необходимою принадлежностію этого храма, какъ необходимую принадлежность обыкновеннаго зданія составляютъ столбы, на которыхъ оно держится. И какъ невозможно безъ вреда и опасности для всего зданія изъять изъ него хотя бы одинъ столбъ, такъ будетъ необходимъ и постояненъ въ своемъ положеніи въ качествѣ члена царствія Божія и всякій побѣждающій, оправданный христіанинъ. Но царствіе Божіе начинается еще здѣсь на землѣ, и христіанская церковь есть его видимое обнаруженіе. И если церковь, т.-е. всѣ вѣрующіе, составляющіе ее, названы у апостола столпомъ и утвержденіемъ истины (1 Тим. 3, 15), то поэтому и каждый членъ ея, въ отдѣльности, также можетъ быть названъ столпомъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ.

Въ такомъ случаѣ, награда, обѣщанная въ 12 ст., отчасти осуществляется еще въ земной жизни и означаетъ именно то, что каждый филадельфіецъ, будучи (побѣждающимъ) вѣрнымъ членомъ Христовой церкви, не только служитъ обнаруженіемъ славы Божіей, но и пользуется тою Божественною благодатію, которая обильно изливается въ церковныхъ таинствахъ. Итакъ, филадельфіецъ, будь побѣждающимъ, т.-е. несмотря на всѣ соблазны и искушенія, какъ со стороны твоей плоти, такъ и со стороны міра тебя окружающаго (іудеевъ и іудействующихъ — синагоги сатаны), ты оставайся вѣрнымъ Божественному откровенію. Тогда на тебѣ будетъ написано имя Бога, имя Его города, имя новаго Іерусалима, т.-е. тогда ты узнаешь, какъ великъ Господь Богъ твой, какъ милостивъ Онъ къ тебѣ, и какихъ великихъ благодѣяній Онъ удостоиваетъ тебя еще здѣсь, на землѣ. Это будетъ очевиднымъ и для другихъ, какъ будто бы оно было написано на твоемъ свѣтломъ челѣ (22, 4). Самъ же ты чрезъ дары Божественной благодати ощутишь въ себѣ присутствіе Бога, начало того блаженства, которое въ полной мѣрѣ наступитъ для тебя тогда, когда по воскресеніи мертвыхъ, будетъ Богъ все во всемъ (1 Кор. 15, 28) и когда праведники будутъ обитать въ новомъ нисходящемъ съ неба Іерусалимѣ (22, 1—5) [223]).

Посланіе Лаодикійской церкви

(3, 14—22).

Городъ Лаодикія, столица и главный пунктъ торговли во Фригіи, былъ въ прежнее время наполненъ евреями, которые пользовались тамъ значительною свободою общежитія [224]). Теперь онъ уже совсѣмъ не существуетъ, и можно только указать на то мѣсто, гдѣ онъ былъ прежде. Турки называютъ это мѣсто Эски-Гиссаръ [225]), что значитъ «старая крѣпость». Но прежде и Лаодикія была богатымъ городомъ и славилась плодородіемъ почвы и прекрасною шерстью своихъ овецъ. Это ея богатство и ея извѣстность стояли на высокой ступени и въ первое время христіанства. Даже то землетрясеніе, которое было въ ней въ 66 году [226]), не подорвало ея благоденствія, и вскорѣ городъ былъ отстроенъ вновь и украшенъ новыми зданіями. Но гнѣвъ Божій обрушился на Лаодикію, и она была совершенно разрушена турками въ 1009 году. Теперь отъ древняго города остались одни печальные памятники [227]).

Вотъ къ этой-то церкви, въ членахъ которой Господь не находитъ ничего достойнаго похвалы и одобренія, Онъ обращается со словами: *такъ говоритъ Аминь.* Здѣсь употреблено необыкновенное названіе, необыкновенный эпитетъ; подобное выраженіе можно видѣть у Ис. 65, 16: Богъ — аминь (истина). Аминь (еврейское слово отъ aman; аманъ — утверждаетъ) означаетъ «истинно», «да будетъ», «это несомнѣнно случится». И въ данномъ случаѣ употребленіе этого эпитета содержитъ въ себѣ угрозу или, по крайней мѣрѣ, предостереженіе, чтобы лаодикійцы не заблуждались относительно справедливости того, что будетъ сказано далѣе. Все это говоритъ Тотъ, Кто есть чистѣйшая истина, непреложная вѣрность, ибо Онъ есть Творецъ (ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) міра, возсоздатель новаго человѣчества чрезъ Свою крестную смерть (καινὴ κτίσις — 2 Кор. 5, 17), второй Адамъ[228]), Онъ — всесовершенный, воплотившійся Сынъ Божій.

Какъ прежде къ праведному филадельфійцу, такъ и теперь къ грѣшному лаодикійцу, Господь обращается съ одними и тѣми же словами: *знаю твои дѣла*, — но здѣсь одно порицаніе и никакой похвалы. Ты ни холоденъ ни горячъ, — такъ начинается порицаніе. По отношенію къ христіанской вѣрѣ, холодный, какъ камень или какъ ледъ, это — человѣкъ совсѣмъ необращенный ко Христу, неозаренный благодатію Св. Духа, равно и тотъ, кто по своей крайней грѣховности, по слову Спасителя, подобенъ язычнику и мытарю (Мѳ. 18, 17). И слова: *ты не холоденъ* (οὔτε ψυχρός) означаютъ поэтому того, кто уже принадлежитъ къ обществу христіанъ вѣрующихъ, крещеныхъ, носящихъ имя христіанина, но совершенно непричастныхъ Божественной благодати христіанства (2 Тим. 3, 5). Дальнѣйшія слова: *ты и не горячъ* (οὔτε ζεστός), показываютъ, что этотъ нехолодный христіанинъ — христіанинъ не истинный, что въ немъ много недостаетъ до совершенства христіанскаго званія. — Горячій (ζεστός) же — это тотъ христіанинъ, котораго вѣра во Христа проникнута горячимъ убѣжденіемъ въ истинѣ и спасительности ея, глубокимъ сознаніемъ нужды въ оправданіи Христовою благодатію; онъ пламенно любитъ Господа, безраздѣльно преданъ Ему и угожденіе Ему поставляетъ главною цѣлію своей жизни. Не такъ живетъ и не тѣмъ руководствуется тотъ, кого Апокалипсисъ называетъ теплымъ (χλιαρός). Этотъ послѣдній — ни истинный христіанинъ, ни закоренѣлый язычникъ, ни крайній и явный грѣшникъ: онъ равнодушенъ къ православному ученію и къ нечестивымъ ересямъ; боится быть явнымъ отступникомъ отъ вѣры и закона, но

стыдится и явнаго исповѣданія вѣры и не думаетъ о добродѣтели. Такая духовная теплота, такое душевное состояніе въ высшей степени пагубно и опасно. Оно подвергаетъ величайшей опасности нравственность и будущую судьбу человѣка: онъ, тепловатый, находится въ состояніи забывчивости, самообольщенія, беззаботности, духовнаго сна и потому не видитъ и не чувствуетъ опасности своего положенія; для него невозможно покаяніе, невозможно самоисправленіе, онъ — погибшій человѣкъ. Отсюда понятна и горечь восклицанія Господа: *О, если бы ты былъ холоденъ или горячъ!*

Опасность для тепловатаго увеличивается отъ его равнодушія и самодовольства. Тепловатый равнодушенъ къ своимъ добродѣтелямъ и заслугамъ, равнодушенъ и къ своимъ недостаткамъ. Онъ въ этомъ отношеніи зашелъ такъ далеко, что утверждаетъ, что онъ богатъ, разбогатѣлъ и ни въ чемъ не имѣетъ нужды (1 Кор. 1, 5; 4, 8; 2 Кор. 8, 9). Но онъ, можетъ-быть, богатъ только въ матеріальномъ отношеніи, богатъ и ни въ чемъ не нуждается въ смыслѣ міра сего и предъ глазами себѣ подобныхъ. На самомъ же дѣлѣ онъ несчастенъ, и жалокъ (ὁ ταλαίπωρος καὶ ὁ ἐλεεινός), и нищъ, и слѣпъ, и нагъ. Его безпечность и нерадѣніе довели его до пагубнаго невѣдѣнія и произвели жалкое самообольщеніе и самоувѣренность (Мѳ. 15, 14; 23, 26).

Онъ достоинъ всеобщаго сожалѣнія и горькихъ слезъ. Онъ нищъ, ибо не имѣетъ никакихъ христіанскихъ добродѣтелей, никакихъ духовныхъ сокровищъ; нѣтъ въ немъ той силы, которая побудила бы его искать духовнаго богатства. Но, къ своему большему несчастію, онъ еще и слѣпъ при своей нищетѣ. Онъ не видитъ своего духовнаго убожества; онъ, пожалуй, даже готовъ гордиться своею духовною бѣдностію, видя себя богатымъ матеріально [229]); онъ не замѣчаетъ десницы Божіей, милующей и карающей его. А, между тѣмъ, онъ даже нагъ, т.-е. онъ рѣшительно не имѣетъ ничего добраго, что прикрыло бы его грѣшную душу предъ очами Божіими.

Посему Господь и продолжаетъ далѣе. *Совѣтую тебѣ купить у Меня золото.* Это—голосъ Божественной кротости и любви. Лаодикіецъ у Самого Господа долженъ купить, пріобрѣсти золото (Ис. 55, 1), т.-е. своею вѣрою, своимъ покаяніемъ, своею готовностію слѣдовать заповѣдямъ Божіимъ онъ долженъ пріобрѣсти, заслужить себѣ отъ Бога Его всесильную благодать, могущую освятить его, согрѣть его душу, вложить въ нее добрыя стремленія, добрыя желанія и навыки и особенно любовь, которая есть первый и драгоцѣннѣйшій даръ

Св. Духа. На это золото (1 Петр. 1, 7), чрезъ эту Божественную благодать въ таинствѣ покаянія пріобрѣтается бѣлая чистая одежда оправданія и невинности, прикрывшись которою человѣкъ закрываетъ срамоту своей грѣховности, своей преступности (Лук. 15, 22). Эта же самая Божественная благодать исцѣляетъ и духовную слѣпоту (1 Іоан. 2, 27), какъ коллурій (κολλούριον — глазная мазь) излѣчиваетъ обыкновенную глазную болѣзнь. Тогда человѣкъ самъ увидитъ свою грѣховность, самъ опредѣлитъ свое нравственное паденіе, самъ сообразитъ, чего недостаетъ ему, чтобы быть угоднымъ предъ очами Божіими и достойнымъ Его милостей.

Господь Богъ, угрожая лаодикійскимъ христіанамъ за ихъ грѣховные недостатки, однакоже не лишаетъ ихъ и надежды. Въ самыхъ угрозахъ и даже въ наказаніяхъ Господь, по Его словамъ (ст. 19), имѣетъ одну и ту же цѣль — исправленіе грѣшника и большее совершенство человѣка благочестиваго. Кого Онъ любитъ, того обличаетъ и наказываетъ; а любитъ Онъ всякаго человѣка, ибо всѣ суть Его созданія и за всѣхъ Онъ, исполняя волю Отца, принесъ Себя въ жертву, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Іоан. 3, 16). Его любовь, поэтому, еще никогда никого не оставляла, и для всякаго есть надежда исправленія. Господь Богъ для уничтоженія грѣховной темноты, грѣховнаго равнодушія обличаетъ и угрожаетъ Своимъ праведнымъ судомъ, а для утѣшенія и ободренія напоминаетъ о Своей любви (Евр. 12, 5. 6).

Се, стою у двери и стучу, — вотъ выраженіе истинной Божественной любви къ людямъ. Господь нисколько не стѣсняетъ и не хочетъ стѣснять человѣческой свободы; Онъ не заставляетъ неуклонно слѣдовать Своимъ заповѣдямъ. Онъ кротко и любовно взываетъ къ людямъ или чрезъ Свое откровенное слово, или чрезъ внутреннія движенія человѣческаго сердца и человѣческой совѣсти. Онъ, какъ путникъ, стучитъ въ двери сердца. Всюду около насъ раздается этотъ стукъ, ибо имъ можетъ быть названо всякое явленіе и обнаруженіе всеблагого Божественнаго Промысла во всей нашей жизни, — въ счастіи и несчастіи, удачахъ и неудачахъ. Стуча, Господь ожидаетъ, что грѣшникъ самъ добровольно и охотно отворитъ дверь своего сердца и приметъ въ немъ своего Господа. И пусть человѣкъ, хотя бы и тяжкій грѣшникъ, не страшится величія Божія: Его любовь уничтожаетъ безконечное различіе между Нимъ и Его твореніемъ. Пусть человѣкъ полюбитъ Его своимъ сердцемъ, и общеніе съ нимъ будетъ вѣчнымъ. Теперь, въ этой земной жизни, назначенной человѣку для

подвиговъ добродѣтели, Господь приходитъ къ нему Самъ для его блаженства (Іоан. 14, 21) до конца жизни; а потомъ самъ человѣкъ послѣ своей смерти придетъ къ Нему на вечерю царства небеснаго въ обители вѣчнаго блаженства (Мѳ. 8, 11; Лук. 13, 29).

Призвавъ къ покаянію и указавъ пути къ нему, Господь говоритъ и о той наградѣ, которая дарована будетъ раскаявшемуся и исправившемуся лаодикійцу. *Побѣждающему дамъ сѣсть на престолѣ со Мною.* Здѣсь подъ престоломъ Божіимъ (μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μοῦ) разумѣется сопребываніе со Христомъ въ Его царствѣ. Это выраженіе должно напомнить разговоръ І. Христа съ Саломіею, матерью Іакова и Іоанна Заведеевыхъ, когда Онъ сказалъ, что сѣсть у Него по правую или по лѣвую сторону зависитъ не отъ Него, но отъ воли Его Отца (Мр. 10, 40); должно напомнить и другое Его изреченіе: *А Я завѣщаю вамъ царство, да ядите и піете за трапезою Моею въ царствѣ Моемъ и сядете на престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ израилевыхъ* (Лук. 22, 29—30); и еще болѣе ближе: *Кто Мнѣ служитъ, Мнѣ да послѣдуетъ, и гдѣ Я, тамъ и слуга Мой будетъ* (Іоан. 12, 26). Свойство и величіе награды заключается, очевидно, въ обѣтованіи возможной близости къ Господу Богу, какъ къ источнику и подателю всякаго блага, Который, по выраженію Апокалипсиса, отретъ всякую слезу съ очей праведниковъ (7, 1—7; 21, 4). А увѣряя смиреннаго грѣшника въ возможности и для него получить это высокое блаженство, Господь указываетъ на Свой собственный примѣръ. Ради Своихъ подвиговъ жизни и страданій, что требуется и отъ всякаго кающагося грѣшника (2 Тим. 2, 12), Іисусъ Христосъ удостоился отъ Бога Отца полнѣйшаго прославленія Своей человѣческой плоти,—прославленія, выразившагося въ вознесеніи на небо и сѣдѣніи одесную Бога Отца; будетъ прославленъ и христіанинъ, если онъ путемъ покаянія и креста пойдетъ вслѣдъ за подвигоположникомъ І. Христомъ (Мѳ. 16, 24; Евр. 12, 2. 3; Фил. 2, 5. 11).

III.

Первый порядокъ обнаруженій Божественнаго міроправленія

(4—6 гл.).

Видѣніе небеснаго престола

(4 гл.).

Начиная съ 4 гл. и до 22—6 ст. идетъ вторая часть Апокалипсиса, отличная отъ первой (1, 10—3, 22) и по содержанію откровенія и по той обстановкѣ, среди которой это послѣднее было получено. Откровеніе первой части было получено на землѣ при созерцаніи Подобнаго Сыну человѣческому, откровеніе второй — частью при открытыхъ вратахъ неба, а частью при открытомъ небѣ. Первая часть содержитъ въ себѣ пророчески-учительное обращеніе Господа къ семи азійскимъ церквамъ, примѣнительно къ ихъ историческому положенію; часть вторая содержитъ въ себѣ рядъ (или пять порядковъ) явленій, которыя картинно и символически изображаютъ эсхатологію міра и церкви. Эбрардъ, впрочемъ, не допускаетъ принципіальнаго различія между первою и второю частью и считаетъ первую основаніемъ второй (nicht getrent, nicht abgebrochen), — по его мнѣнію, разница только во времени полученія откровенія, въ положеніи получателя и въ состояніи его духа. Приблизительно такъ думаютъ и многіе другіе толкователи [230]). Клифотъ, хотя также не находитъ принципіальнаго различія между первою и второю частью и считаетъ одну продолженіемъ другой, однако во второй видитъ исключительное раскрытіе эсхатологіи міра и церкви То же нужно сказать и о Кремстцѣ, по мнѣнію котораго изображеніе состоянія Лаодикійской церкви (3, 14—18) есть изображеніе нашего современнаго состоянія; а дальнѣйшія явленія (начиная съ 4 гл.) относятся уже къ эсхатологіи міра.

Что дѣйствительно вторая часть Апокалипсиса представляетъ собою нѣчто совершенно новое сравнительно съ его первою частью, это будетъ постепенно выясняться при самомъ раскрытіи и изъясненіи текста.

Объ этомъ намекаетъ уже первый стихъ 4 главы, который можетъ быть принимаемъ за общее введеніе ко всей второй части, такъ какъ говоритъ объ открытіи для взоровъ тайнозрителя неба, откуда только и можетъ исходить раскрытіе эсхатологическихъ тайнъ. Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἀνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ—*послѣ сего я взглянулъ, и вотъ дверь отверста на небѣ.* Μετὰ ταῦτα—*послѣ сего* (ср. 18, 1; 19, 1) можетъ быть разсматриваемо какъ обычный переходъ Апокалипсиса къ дальнѣйшему и представляетъ собою столь же неопредѣленное указаніе времени, какъ («καὶ») «и» въ 13, 1; 14, 1; 15, 1 и др. Поэтому одни толкователи [231]) видятъ въ этомъ выраженіи указаніе на самое написаніе (будто бы уже оконченное) посланій къ азійскимъ церквамъ, другіе же [232])—на предшествующее и только что описанное явленіе І. Христа. Послѣднее болѣе справедливо, такъ какъ св. Іоаннъ во всемъ своемъ Апокалипсисѣ имѣетъ дѣло съ передачею самыхъ явленій, а не съ своею записью ихъ.

Εἶδον—передаваемое въ русскомъ переводѣ *взглянулъ* (ср. 14, 1, 14 и др.)—указываетъ на неожиданность появленія предмета созерцанія и на отсутствіе связи съ предыдущимъ полемъ зрѣнія. Это выраженіе можно сравнить съ выраженіемъ прор. Іезекіиля: *и было* [233]) (1, 1), а еще лучше съ выраженіемъ пр. Даніила: *затѣмъ видѣлъ я* (7, 6; 8, 2), и передать такъ: я былъ въ состояніи видѣнія [234]). Новое состояніе Іоанна отлично отъ того, о которомъ говорится въ 4, 2, равно какъ и отъ 1, 10; εἶδον—*взглянулъ*—означаетъ лишь общую настроенность св. тайнозрителя, предварительную возвышенность его духа, которая могла появиться въ немъ естественнымъ путемъ вслѣдствіе его обычнаго размышленія по вопросамъ исторіи христіанской церкви (ср. Дан. 9, 3, 21; 3 Ездр. 3, 1—3).

Св. Іоанну въ его состояніи возбужденности представилось небо съ открытою дверью. Нѣкоторые толкователи [235]) подъ открытіемъ двери на небѣ подразумѣваютъ «обнаруженіе сокровенныхъ тайнъ Св. Духа», т.-е. начало самого откровенія; другіе же [236]) разумѣютъ Самого І. Христа, какъ лицо, дарующее откровеніе (Іоан. 10, 9). А такъ какъ здѣсь говорится только объ открытіи двери, а не всего неба, то это выраженіе нельзя уподоблять Іезек. 1, 1; Дѣян. 7, 55;

Апок. 11, 19, какъ хотятъ этого иные изъ толкователей [237]). Тайнозритель, подобно тому какъ израильтянинъ предъ входомъ во святилище скиніи, стоялъ предъ открытымъ для его взора (и духа) доступомъ на небо, взойти куда его приглашалъ таинственный голосъ.

Этотъ таинственный голосъ называется *прежнимъ голосомъ* (πρώτη φωνή, ἣν ἤκουσα). Ранѣе тайнозритель упоминалъ о голосѣ въ 1, 10 и 15, гдѣ голосъ принадлежалъ I. Христу; поэтому совершенно естественно и въ нашемъ стихѣ подъ говорящимъ подразумѣвать Того же I. Христа, какъ первоподателя откровенія [238]). Однако Эбрардъ, несмотря на то, принимая и голосъ (1, 10) не за голосъ I. Христа, а ангела (1, 1), разумѣетъ и подъ *прежнимъ голосомъ* (4, 1) также голосъ ангела, который былъ руководителемъ св. Іоанна въ воспріятіи имъ апокалиптическаго откровенія. Но это мнѣніе, вытекающее изъ боязни, какъ бы не низвести I. Христа до служебнаго положенія, опровергается прямымъ заявленіемъ самого св. Іоанна, для котораго, какъ это видно изъ 1, 10, 13, 17, 18, голосъ, подобный трубѣ, несомнѣнно былъ голосомъ I. Христа [239]).

Самое сочетаніе словъ въ выраженіи (ὡς σάλπιγγος λαλούσης, вм. λαλοῦσαν)—какъ бы трубы говорящей,—подобное 1, 15, есть, по замѣчанію толкователей [240]), одна изъ особенностей апокалиптическаго стиля, объясняемая отчасти его гебраическимъ оттѣнкомъ, а отчасти величественнымъ и быстрымъ теченіемъ мыслей тайнозрителя. Во всякомъ случаѣ здѣсь выражается не та мысль, что св. Іоаннъ слышалъ трубу (говорящую, издающую звуки), но та, что звукъ голоса по своей силѣ былъ подобенъ звуку трубы (это, кромѣ ὡς, поставленнаго предъ σάλπιγγος, доказывается и относящимся сюда же глагольнымъ причастіемъ муж. рода λέγων [241]), которое заставляетъ подразумѣвать человѣческій членораздѣльный голосъ I. Христа, какъ говорящаго лица.)

Голосъ повелѣваетъ Іоанну взойти сюда (ὧδε). Сравнивая это выраженіе съ 11, 12 (ἀνάβητε ὧδε), а вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣя въ виду, во-1-хъ, открытіе двери на небѣ какъ бы для входа и, во-2-хъ, созерцаніе небеснаго престола и Сидящаго на немъ (4, 2, 3 и д.), необходимо отвергнуть то мнѣніе [242]), по которому здѣсь подъ восхожденіемъ разумѣется восхожденіе св. Іоанна на болѣе высокій пунктъ возвышенностей о. Патмоса, и принять другое, по которому Іоаннъ дѣйствительно былъ восхищенъ духовно на небо [243]). Выраженіе же: *и тотчасъ я былъ въ духѣ* (ст. 2; εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι) поясняетъ предыдущее, давая понять, что здѣсь было не тѣлесное

восхожденіе, но духовное, высшее состояніе экстаза: Іоаннъ своимъ духомъ, по волѣ Божіей, проникъ во святилище Бож. тайнъ [244]).

То, что прежде всего увидалъ тайнозритель, былъ престолъ—тронъ (Ис. 6, 1; Іезек. 1, 26; Дан. 7, 9), стоящій (ἔκειτο; ср. Іоан. 2, 6; 19, 29) на небѣ. Но онъ не описываетъ самаго трона, а обращаетъ свой взоръ на Сидящаго (καθήμενος) на немъ. Этотъ Сидящій не называется по имени; но не потому, что св. Іоаннъ «слѣдуетъ здѣсь еврейскимъ талмудистамъ, которые избѣгали всякаго произнесенія имени Божія» [245]), а потому, что хочетъ указать на первую Ипостась Св. Троицы, Бога Отца, въ Его отличіи отъ І. Христа (5, 6) и отъ Св. Духа (4, 5). Предполагая неописуемость и непостижимость Божества, св. Іоаннъ изображаетъ Сидящаго по виду *подобнымъ камню яспису и сардису*. Сочетаніе цвѣтовъ двухъ драгоцѣнныхъ камней, зеленаго (ясписа) и желтовато-огненнаго (сардоника) [246]) имѣетъ въ виду лишь общее «впечатлѣніе пріятности, располагающее къ спокойному созерцанію» [247]). Такое значеніе имѣла и слѣдующая черта въ описаніи: *и радуга вокругъ престола видомъ подобная смарагду* (ἶρις ὁμοία ὁράσει σμαραγδίνῳ). Здѣсь разумѣется не дождевая [248]) радуга, такъ какъ состоитъ не изъ семи цвѣтовъ, но изъ одного — смарагдовая [249]); она была «круговымъ преломленіемъ лучей блеска ясписа и сардоника и имѣла зеленоватый цвѣтъ (смарагдовый)» [250]). Такимъ образомъ, видѣніе Бож. престола и Сидящаго было совершенно отлично отъ видѣній Дан. 7, 9, Іезек. 1, 26—27 и Исаіи 6, 1 и должно было выразить для Іоанна отличіе отношенія Бога къ міру въ Ветхомъ и Новомъ завѣтахъ.

Это же различіе выясняется и въ дальнѣйшемъ описаніи того, что окружало небесный престолъ Господа Бога. Престолъ Божій окружаютъ двадцать четыре старца (πρεσβυτέρους καθημένους). Кто эти старцы,—толкователями рѣшается неодинаково. Еще Корнелій Ляпидъ насчитывалъ девять отвѣтовъ на этотъ вопросъ; но въ настоящее время ихъ гораздо больше. Св. Викторинъ, а вмѣстѣ съ нимъ св. Андрей кесар. и другіе [251]) подъ 24 старцами разумѣютъ 12 патріарховъ (родоначальниковъ 12 колѣнъ израилевыхъ) и 12 апостоловъ, находя подтвержденіе своей мысли въ обѣщаніи Спасителя посадить апостоловъ на двѣнадцати престолахъ (Мѳ. 19, 28). Примазій видѣлъ въ нихъ представителей прославленной церкви предъ престоломъ Божіимъ; Іеронимъ и Амвросій — представителей церкви ветхозавѣтной по числу 24 очередей, на которыя были раздѣлены всѣ священники іерусалимскаго храма (Парал. 24, 5) [252]). Нѣтъ согласія и

между новѣйшими толкователями. По мнѣнію однихъ [253]), старцы—это твердо хранившіе на землѣ вѣру въ І. Христа и прославившіеся мученичествомъ, а число 24 взято въ соотвѣтствіе 24 священническимъ чредамъ Давида. По мнѣнію другихъ, это — старѣйшіе изъ общества Божія, жившіе на землѣ, побѣдившіе и увѣнчанные предъ престоломъ Божіимъ; они, пожалуй, патріархи и апостолы, но не дѣйствительныя личности, а воплощеніе той истины, что около престола Божія ветхая и новая церковь имѣетъ своихъ представителей [254]). Клифотъ, относя это видѣніе и къ отдаленному будущему, расширяетъ приведенное толкованіе и говоритъ, что 24 старца есть удвоеніе числа 12 и есть прославленная церковь настоящаго и будущаго: это — «жители небеснаго Іерусалима» [255]).

Изъ дальнѣйшаго описанія мы узнаемъ, что эти старцы, сидящіе на престолахъ (не какъ судьи, ибо во всей обстановкѣ нѣтъ ничего напоминающаго судъ, а какъ созерцатели Бож. славы), одѣты были въ бѣлыя одежды, какъ знакъ ихъ святости и непорочности (3, 4; 7, 13), а на головахъ ихъ были золотые вѣнцы, служащіе символомъ побѣдной награды (2, 10). Они являются наравнѣ съ другими небесными силами, прославляющими благость и всемогущество не только Бога вседержителя (4, 10), но и Агнца—І. Христа (5, 13—14).

На основаніи всего сказаннаго должно притти къ тому выводу, что подъ 24 старцами нужно разумѣть не какіе-либо опредѣленные классы личностей (хотя бы патріарховъ и апостоловъ), — для этого Апокалипсисъ книга слишкомъ общаго содержанія, имѣющая дѣло съ общими тайнами и истинами христіанской вѣры и церкви, — но дѣйствительныхъ представителей всего прославленнаго человѣчества, сколько ветхозавѣтнаго, столь же и новозавѣтнаго. Какъ въ Ветхомъ завѣтѣ Богъ говоритъ: *Я Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова* (Исх. 4, 5), и какъ тамъ же псалмопѣвецъ восклицалъ: *дивенъ Богъ во святыхъ Своихъ* (Пс. 88, 8), такъ точно и въ Новомъ завѣтѣ Спаситель завѣщалъ Своимъ ученикамъ: *сядете со Мною на 12 престолахъ* (Мѳ. 19, 28), и апостолъ говорилъ: *и васъ воскресилъ съ Нимъ и посадилъ на небесахъ во Христѣ Іисусѣ* (Еф. 2, 6). Слѣдовательно, къ престолу Бога, къ созерцанію Его славы и благости близки какъ ветхозавѣтные, такъ и новозавѣтные праведники. Одинаково какъ тѣмъ, такъ и другимъ присуща нравственная чистота и непорочность; одинаково могутъ принадлежать имъ и побѣдные вѣнцы, какъ побѣдителямъ грѣховныхъ вожделѣній и страстей или какъ свидѣтелямъ истины и мученикамъ. Они, эти старцы, не сим-

волы, ибо предъ престоломъ Божіимъ, этой высшей дѣйствительностью, не можетъ быть ничего воображаемаго, никакой безжизненной идеи (Богъ есть первѣе всего жизнь и дѣйствительность). Они дѣйствительныя личности, они избранники изъ среды прославленныхъ (5, 9), чтобы быть выразителями служенія людей Богу и любви Бога къ людямъ. Что же касается числа 24, то оно можетъ быть объяснено, какъ число, взятое Самимъ Богомъ, подобно тому какъ Имъ взяты другія числа: 6 для творенія міра, 10 для заповѣдей и т. п., — оно можетъ и не имѣть для себя никакой символической подкладки.

Второю существенною и постоянною [256]) принадлежностью Бож. престола были *молніи и голоса и громы* (ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί. 11, 19). Подъ голосами здѣсь вѣрнѣе разумѣть не звукораздѣльные человѣческіе голоса, но вообще звуки, вообще шумъ, какъ обнаруженіе постояннаго движенія, постоянной жизни [257]).

Третьею принадлежностью Бож. престола были семь огненныхъ свѣтильниковъ, которые суть семь духовъ Божіихъ (ἑπτὰ λαμπάδες, αἵ εἰσιν ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ. Іезек. 25, 37; Ис. 11, 2; Захар. 4, 2). Это выраженіе тождественно съ 1, 4, — съ чѣмъ согласны всѣ толкователи. Если же такъ, то несомнѣнно здѣсь, такъ же какъ и въ 1, 4, содержится указаніе на третью Ипостась Св. Троицы — Св. Духа, Который дѣйствуетъ въ мірѣ какъ раздаятель благодатныхъ даровъ (см. стр. 152; ср. Kliefoth).

Предъ престоломъ тайнозритель видитъ *море стеклянное, подобное кристаллу* (ἐνώπιον τοῦ θρόνου θάλασσα ὑαλίνη, ὁμοία κρυστάλλῳ) [258]). Андрей кесар., указавши нѣсколько возможныхъ, по его мнѣнію, объясненій кристалловиднаго моря («небесныя силы», «невозможность будущей жизни», «небеса небесъ», «самая сущность Богодвижимаго пространства, имѣющаго блескъ и сіяніе»), говоритъ въ заключеніе: «впрочемъ, точное изслѣдованіе непостижимыхъ вещей достойно посмѣянія». Но подобно ему и другіе толкователи также старались дать свое объясненіе «стекляннаго моря» и видѣли въ немъ то воды крещенія, то слезы покаянія, или свящ. Писаніе, какъ зеркало для грѣховъ, то настоящую жизнь, или же небо, какъ пребываніе Бога, ангеловъ и святыхъ [259]). Изъ новѣйшихъ толкователей одни [260]) видѣли въ стеклянномъ морѣ «идеальное твореніе въ его чистомъ, нормальномъ отношеніи къ Творцу, въ противоположности творенію земному, развращенному и возмущенному злымъ духомъ», другіе [261]) — блестящую поверхность, на которой стоялъ престолъ, иные

же [262]) полагали, что, подобно тому какъ 24 старца изображаютъ прославленныхъ христіанъ, кристальное море означаетъ собою великое множество христіанскихъ мучениковъ изъ разныхъ племенъ и народовъ, — море тихое и прозрачное, въ противоположность морю бурному—грѣховному; а по мнѣнію нѣкоторыхъ [263]), наконецъ, это море— воздухъ или просто прозрачное пространство, чрезъ которое былъ видимъ престолъ и Сидящій на немъ.

Одни изъ этихъ объясненій слишкомъ отвлеченны, другія, напротивъ, слишкомъ матеріальны и лишь доказываютъ усиленную работу человѣческаго разума, старающагося проникнуть въ непостижимое.

Это стеклянное море нельзя сближать съ 7, 2; 13, 1; 15, 2; 17, 15, — тамъ совершенно другой предметъ рѣчи. Въ общемъ описаніи Божественнаго престола (4, 2—11) первая половина 6 ст. имѣетъ такое же значеніе, какъ и вторая половина 3 ст. (радуга вокругъ престола) и первая половина 5 ст. (отъ престола исходили ἐκπορεύονται—молніи, голоса и громы). А такъ какъ тѣ черты описанія служили указаніемъ на постоянную обстановку небеснаго престола, то, очевидно, къ этой обстановкѣ нужно отнести и стеклянное море. Оно должно составлять существенную черту общей характеристики. И если радуга принимается какъ преломленіе лучей отъ ясписа и сардиса, если молніи, голоса и громы нужно понимать за явленія, подобныя извѣстнымъ намъ, то такъ же должно смотрѣть и на стеклянное море, подобное кристаллу, которое было предъ престоломъ. Оно есть явленіе, подобное радугѣ, такъ же необходимое, какъ и эта послѣдняя. Это — среда, не такая какъ нашъ воздухъ и не такая какъ море (только подобна морю). Но, несомнѣнно, нѣчто совершенно реальное, какимъ былъ и самый престолъ и вся его обстановка. И если мы не можемъ представить себѣ этой среды, то изъ-за этого не должны отрицать ее или приспособлять ее для своего представленія (1 Кор. 2, 9).

Посреди престола и вокругъ престола четыре животныхъ исполненныхъ очей спереди и сзади (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν), — вотъ пятая черта обстановки небеснаго престола.

Посреди — ἐν μέσῳ — нельзя понимать буквально, — въ томъ смыслѣ, что животныя помѣщались на самомъ тронѣ; тронъ былъ занятъ Сидящимъ. Это даже и не самое близкое мѣсто къ престолу, не его первая ступень: на ней было мѣсто для Агнца (6, 10). Необходимо понятіе *посреди* сблизить съ понятіемъ *вокругъ* до. ихъ

совмѣстимости. Эбрардъ думаетъ найти примиреніе въ предположеніи, что животныя (подобно тому какъ и въ видѣніи Іезек. 1, 4. 5. 14), при неподвижности престола, «находились въ постоянномъ движеніи, носясь вокругъ него, то закрывая отъ глазъ зрителя, то открывая. И въ тотъ моментъ, когда они закрывали его, тайнозрителю казалось, что они были какъ бы посреди престола». Но, какъ справедливо замѣчаетъ Клифотъ, св. Іоаннъ, утверждая, въ противоположность Іезекіилю, подвижность престола (ἔκειτο), совершенно умалчиваетъ о движеніи животныхъ и тѣмъ самымъ заставляетъ предполагать, что они также были неподвижны, пребывая въ покоѣ, который они нарушали только для славословія (4, 8). Самъ Клифотъ предлагаетъ объяснить кажущуюся несовмѣстимость понятій *посреди* и *вокругъ* допущеніемъ мысли, что понятіемъ *среди* Іоаннъ хочетъ указать на положеніе одного животнаго надъ престоломъ (das Verhältnis der Höhe bestimmt), а понятіемъ вокругъ — справа, слѣва и внизу трона (perpherisches Verhältnis zum Throne bestimmt). Эвальдъ, всегда ищущій въ толкованіи простоты, говоритъ, что животныя такъ тѣсно окружали престолъ, такъ были близки къ нему, что Іоанну, наблюдавшему издали, могло казаться, что они были какъ будто бы посреди престола и вокругъ престола. Но, кажется, лучше и естественнѣе, сообразно съ обычнымъ представленіемъ о лицахъ и предметахъ, окружающихъ и близкихъ къ престолу, какъ къ мѣсту сидѣнія того или другого лица, представлять дѣло такъ, что животныя, находясь между тронами старцевъ и трономъ Сидящаго, одни были за и предъ (посреди) престоломъ, другія же — по его сторонамъ.

Теперь, — кто были эти животныя? Это можетъ выясниться только изъ разсмотрѣнія ихъ описанія Іоанномъ.

а) Они называются ζῶα (животное. Іезек. 1, 4). Ζῶον нужно отличать отъ ϑηρίον — звѣрь. Θηρίον—животное хищное, жестокое, ζῶον — благородное и собственно можетъ быть переведено «живое существо» и сближено съ понятіемъ человѣкъ, который тоже есть живое существо. Во всякомъ случаѣ,—что важно для истолкованія,— это суть самостоятельныя живыя существа, какъ бы нѣкоторыя личности.

б) Животныя исполнены очей спереди и сзади. Если необходимо признать, что Іоаннъ видѣлъ около престола дѣйствительныя существа, съ опредѣленными внѣшними признаками, то нужно допустить и то, что онъ видѣлъ ихъ имѣющими множество очей и спереди и сзади. Это — не «фигуральное выраженіе для обозначенія особенной

способности животныхъ обращать свои лица отъ трона къ трону» [264]); равнымъ образомъ нельзя сказать и того, что это выраженіе употреблено для указанія на «математическую, физическую и психологическую независимость животныхъ» [265]). Оно имѣетъ болѣе частную и опредѣленную цѣль — показать чистоту и возвышенность ихъ природы, каковыя свойства даютъ имъ возможность и право быть вблизи Божьяго престола, созерцать здѣсь славу Господа и прозрѣвать въ дѣла Его міроправленія. «Серафимы,—говоритъ Андрей кесар.,—просвѣщаются знаніемъ того, что было прежде и что будетъ потомъ» [266]).

в) *Первое животное было подобно льву* (ὅμοιον λέοντι), *и второе животное подобно тельцу* (ὅμοιον μόσχῳ), *и третье животное имѣло лицо какъ человѣкъ* (τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος), *и четвертое животное подобно орлу летящему* (ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ). Видѣніе четырехъ животныхъ было и прор. Іезекіилю. О ихъ внѣшнемъ видѣ пр. Іезекіиль говоритъ: *и таковъ былъ видъ ихъ: обликъ ихъ былъ какъ у человѣка, и у каждаго четыре лица, и у каждаго изъ нихъ четыре крыла, а ноги ихъ ноги прямыя, и ступни ногъ какъ ступни ногъ у тельца, и руки человѣческія были подъ крыльями ихъ. Подобіе лицъ ихъ—лицо человѣка и лицо льва съ правой стороны у всѣхъ ихъ четырехъ и лицо орла у всѣхъ четырехъ и лицо тельца у всѣхъ четырехъ съ лѣвой стороны* (1, 4—8. 10). Такимъ образомъ животныя, видѣнныя Іоанномъ, хотя и напоминаютъ животныхъ Іезекіиля, но разнятся съ ними въ самомъ существенномъ. Хотя ихъ также четыре, но тамъ каждое было совмѣщеніемъ четырехъ, здѣсь—каждое самостоятельно. Тамъ говорится о прямыхъ ногахъ, о ступняхъ, подобныхъ ступнямъ у тельца, и о рукахъ, подобныхъ человѣческимъ, здѣсь же объ этомъ совершенно умалчивается. Тамъ говорится только о подобіи ихъ лицъ тѣмъ или другимъ классамъ живыхъ существъ, здѣсь же говорится объ общемъ подобіи всего ихъ вида. Поэтому можно считать, что апокалиптическое видѣніе не было заимствованнымъ или передѣлкою видѣнія пр. Іезекіиля, но было столь же самостоятельнымъ, какъ и то, находя себѣ основаніе въ общенародномъ еврейскомъ представленіи [267]), которымъ пользовалось Божественное откровеніе. Говоря о внѣшнемъ видѣ своихъ животныхъ, Іоаннъ выражается неодинаково. О первомъ и второмъ онъ говоритъ, что первое было подобно льву, второе — тельцу или, лучше, молодому быку, такъ какъ греческое слово μόσχος, по употребленію въ Ветхомъ завѣтѣ, означаетъ, собственно, молодого быка — вола [268]). О третьемъ онъ замѣчаетъ, что оно имѣло лицо какъ человѣкъ (πρό-

σωπον ὡς ἄνθρωπος), о четвертомъ,—что оно было подобно орлу летающему (ἀετῷ πετωμένῳ). Толкователи [269]) не сходятся между собою въ рѣшеніи вопроса, какой же собственно былъ внѣшній видъ животныхъ, — были ли они по внѣшнему виду животными, или имѣли человѣческія тѣла. Если они были съ тѣлами животныхъ, каждое извѣстнаго класса, то къ чему добавленіе «подобное»? И потомъ, что означаетъ выраженіе: подобно орлу летающему? Не значитъ ли это, что, напр., третье животное подобно человѣку только лишь по своему человѣческому лицу, а четвертое подобно орлу по своей головѣ и крыльямъ? Можно, на основаніи Іезек. 1, 7—8, предполагать, что тѣла животныхъ не принадлежали къ тому или другому классу, но представляли собою странную смѣсь. Но такъ какъ о самыхъ фигурахъ животныхъ Іоаннъ совершенно умалчиваетъ и, вѣроятно, потому, что онъ самъ не разглядѣлъ эти фигуры (Ис. 6, 2), то нужно согласиться съ Эбрардомъ, что фигуры въ видѣніи не имѣютъ особеннаго значенія, а важно лишь ихъ подобіе четыремъ классамъ животныхъ — живыхъ существъ, созданій Божіихъ. Эти созданія, по его мнѣнію, первое—левъ—есть выраженіе силы, второе—телецъ (волъ)—питанія [270]), третье—человѣкъ—разумности и четвертое—орелъ—возвышенности [271]).

г) Каждое изъ четырехъ животныхъ имѣло по шести крылъ (καὶ τέσσαρα ζῷα ἓν καθ'ἓν αὐτῶν ἔχον (ἓν καθ'ἑαυτὸ εἶχον) ἀνὰ πτέρυγας ἓξ κυκλόθεν). Каждое животное имѣетъ по шести крылъ,—на этомъ особенно настаиваетъ св. Іоаннъ, употребляя выраженіе: ἓν καθ'ἓν αὐτῶν — каждое въ отдѣльности, — настаиваетъ для того, чтобы показать, что въ этомъ заключается одна изъ существенныхъ особенностей животныхъ. Въ видѣніи Іезекіиля животныя имѣютъ по четыре крыла, и поэтому шестикрылыя животныя Апокалипсиса болѣе подобны серафимамъ, видѣннымъ пр. Исаіею (6, 2), у которыхъ было по шести крылъ. Но какое же значеніе имѣютъ эти крылья животныхъ, если они пребываютъ въ покоѣ? Сообразно съ видѣніемъ Исаіи, гдѣ серафимы прикрывали себя четырьмя крыльями (ср. Іезек. 1, 11), нужно допустить, что и животныя Апокалипсиса прикрывали себя своими крыльями, прикрывали совершенно, такъ что ихъ фигуры, кромѣ ихъ головъ, были невидимы для тайнозрителя, и назначеніе крыльевъ, такимъ образомъ, состояло въ сокрытіи фигуръ животныхъ. Въ данномъ случаѣ русскій и славянскій переводы (сдѣланные съ немногочисленныхъ списковъ) [272]) подтверждаютъ именно эту мысль, такъ какъ слово «вокругъ» (κυκλόθεν) относятъ не къ

послѣдующему (γέμοντα), но къ предыдущему (ἔχον) и ставятъ запятую не предъ κυκλόθεν, а предъ ἔσωθεν (внутри), переводя «καὶ» не «и», но «а». Такое размѣщеніе словъ и такое пониманіе назначенія крыльевъ даетъ возможность находить самостоятельное значеніе и слѣдующей черты въ описаніи животныхъ.

д) *Внутри они исполнены очей* (ἔσωθεν γέμοντα (γέμουσιν) ὀφθαλμῶν). Русскій и славянскій переводы, имѣя въ виду текстъ не γέμοντα, а γέμουσιν [273]), перевели предложеніе съ личнымъ мѣстоименіемъ «они», какъ бы поясняя, что «исполнены» (γέμοντα въ нѣкоторыхъ спискахъ читается γέμοντες) относятся не къ крыльямъ (πτέρυγγας), но къ животнымъ (ζῶα). Чрезъ это предупреждаются изысканія толкователей какъ читать—γέμοντες или γέμοντα, и къ чему отнести это слово—къ πτέρυγγας или ζῶα [274]). Обыкновенно толкователи [275]) въ сообщеніи 8 ст. объ исполненности очами не видятъ новой черты въ характеристикѣ животныхъ и утверждаютъ, что слова 8 ст. κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν — «вокругъ и внутри» — равнозначащи: ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν — «спереди и сзади» ст. 6. По ихъ мнѣнію, κυκλόθεν — «вокругъ» — говоритъ о томъ, что животныя имѣли глаза со всѣхъ сторонъ, чтобы видѣть все происходящее «внѣ» [276]), а (ὄπισθεν— сзади) ἔσωθεν — «внутри» — указываетъ на то, что животныя имѣли глаза и съ той своей стороны, которою они были обращены къ трону. Но если κυκλόθεν — «вокругъ» — означаетъ здѣсь «со всѣхъ сторонъ» и не составляетъ противоположенія слову «внутри» — ἔσωθεν, и если κυκλόθεν нужно относить къ послѣдующему, а не къ предыдущему, то тогда ἔσωθεν — внутри — будетъ совершенно лишнимъ повтореніемъ, и самостоятельное значеніе этой черты характеристики уничтожится. Поэтому слову «внутри» нужно придать смыслъ указанія на то обстоятельство, что Іоаннъ видѣлъ глаза и «подъ» [277]) крыльями, прикрывавшими тѣла животныхъ. Эта черта апокалиптическихъ животныхъ напоминаетъ собою ту, на которую обращаетъ особенное вниманіе и пр. Іезекіиль въ своемъ второмъ видѣніи, говоря: *и все тѣло ихъ, и спина ихъ, и руки ихъ, и крылья ихъ были полны очей* (10, 12). Значитъ, животныя Апокалипсиса, такъ же какъ и животныя пр. Іезекіиля, имѣли глаза не только на своихъ лицахъ спереди и сзади, но и все тѣло ихъ было снабжено глазами: они были многоочитыми.

е) Послѣдняя черта въ характеристикѣ четырехъ животныхъ состоитъ въ указаніи цѣли ихъ пребыванія предъ престоломъ. Назначеніе ихъ заключается въ томъ, что *они ни днемъ ни ночью не имѣютъ покоя, взывая: святъ*... Такимъ образомъ, оно было таково

же, какое было и для серафимовъ въ видѣніи пр. Исаіи (6, 3). Они поютъ почти то же самое, и различіе въ содержаніи ихъ славословія заключается въ его большей пространности. Животныя Апокалипсиса восхваляютъ не только святость Господа, какъ всемогущаго міроправителя, но и какъ Вседержителя (ὁ παντοκράτωρ. См. 1, 8). Понятіе Вседержитель усиливаетъ понятіе Творецъ, указываетъ на вѣчное дѣйствіе Божія всемогущества на всѣ стороны жизни тварей (2 Кор. 6, 18) и особенно часто употребляется въ Апокалипсисѣ въ устахъ небожителей (11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6; 21, 22). Къ имени Вседержитель присоединяется также эпитетъ: *Который былъ, есть и грядетъ* (см. 1, 4). Здѣсь этотъ эпитетъ говоритъ не о троичности Божества [278]) и не о Его вѣчности, какъ о безотносительномъ понятіи [279]), но ближе всего о томъ, что Господь, явившій Себя въ Ветхомъ (Который былъ) и Новомъ (есть) завѣтахъ, явитъ Себя, какъ мздовоздателя, при кончинѣ міра (и грядетъ). Славословіе представляется постоянною обязанностью животныхъ; на это указываетъ глаголъ «имѣютъ» (ἔχουσιν), поставленный для означенія повторяемости въ настоящемъ времени, какъ и соотвѣтствующее ему причастіе «взывая» (λέγοντες). Здѣсь нужно также замѣтить, что болѣе правильное чтеніе λέγοντες, а не λέγοντα (взывая), уклоняясь отъ согласованія съ ζῶα, предполагаетъ для себя особое существительное мужского рода, каковымъ и можетъ быть ангелъ или серафимъ видѣнія пр. Исаіи (6, 10) [280]).

Изъ разсмотрѣнія характеристическихъ особенностей животныхъ выяснилось, каковы они сами по себѣ. Животныя, предстоявшія предъ небеснымъ престоломъ и занимавшія весьма близкое мѣсто къ нему, были въ собственномъ смыслѣ живыя существа, каждое со своими индивидуальными особенностями; они обладаютъ высокими природными совершенствами въ смыслѣ независимости отъ условій пространства и времени и въ смыслѣ вѣдѣнія; они постоянно восхваляютъ всесовершенства Божіи.

Такимъ образомъ въ этихъ четырехъ животныхъ можно и должно видѣть безплотныя силы, которыя окружаютъ престолъ Божій. Это не херувимы пр. Іезекіиля (1, 10; 10, 14), не серафимы пр. Исаіи (6, 2) и не какія-либо другія небесныя силы, уже названныя въ свящ. Писаніи, но совершенно особыя, которыхъ видѣлъ только св. Іоаннъ при полученіи своего Апокалипсиса и для которыхъ онъ не далъ никакого другого названія, кромѣ животныхъ (ζῶον),—живыхъ существъ по преимуществу,—первыхъ созданій Господа Бога. Къ такому же взгляду приходитъ и Клифотъ, говоря, что «четыре животныхъ суть

дѣйствительно духовныя существа высшаго порядка, опредѣленный видъ ангеловъ». Но онъ отдѣляетъ ихъ отъ престола Божія и какъ бы приравниваетъ къ другимъ ангеламъ, какъ служителямъ Божіимъ, посылаемымъ въ міръ, замѣчая, что «ихъ явленіе есть знакъ милостиваго и спасительнаго присутствія Божія» [281]).

Обыкновенно толкователи не останавливаются на выясненіи понятія апокалиптическихъ животныхъ, кто и каковы они сами по себѣ, но задаются вопросомъ, кого или что они могутъ обозначать. Такихъ предположительныхъ объясненій много. Еще Корнелій Ляпидъ въ свое время насчитывалъ ихъ одиннадцать (лица, добродѣтели, способности, стихіи, евангелисты и др.), но мы остановимся только на одномъ, которое имѣетъ для насъ нѣкоторое практическое значеніе. Св. Викторинъ, Примазій, Андрей кесар., Калметъ и другіе принимаютъ животныхъ за символы четырехъ евангелистовъ, которые, по выраженію Примазія, въ совершенствѣ (очи спереди и сзади) знали Ветхій и Новый завѣты. При этомъ св. Викторинъ, которому слѣдуетъ и наша иконописная символика, подъ львомъ разумѣетъ ев. Марка, подъ тельцомъ — ев. Луку, подъ человѣкомъ — ев. Матѳея, подъ орломъ — ев. Іоанна и указываетъ основанія для своего толкованія въ соотвѣтственныхъ особенностяхъ евангелій. Св. Андрей кесар., слѣдуя св. Иринею и въ общемъ принимая это толкованіе, даетъ, однако, другое приложеніе этимъ символамъ. По его мнѣнію, «левъ, какъ символъ мужества, означаетъ Іоанна; телецъ, довольствующійся своими трудами, означаетъ правду и евангеліе отъ Луки; орелъ означаетъ умѣренность и евангеліе отъ Марка, человѣкъ—мудрость и евангеліе отъ Матѳея». Но его дальнѣйшія слова даютъ право допустить и нашу обычную символику. Онъ говоритъ: «симъ, вѣроятно, знаменуется и домостроительство Божіе: львомъ—какъ царя, тельцомъ—какъ первосвященника, человѣкомъ—какъ воплотившагося насъ ради и орломъ—какъ подателя животворящаго Духа, сошедшаго на насъ свыше». На это, равно какъ и на другія подобныя толкованія нужно смотрѣть какъ на болѣе или менѣе счастливыя аналогіи, которыя полезны не для цѣлей научнаго экзегезиса, а для назиданія и благочестиваго размышленія христіанъ.

Новѣйшіе толкователи, не удовлетворяясь этимъ простымъ, такъ сказать практическимъ толкованіемъ, прибѣгаютъ къ толкованіямъ философски-научнаго характера. Напримѣръ, Эбрардъ [282]) говоритъ: «при болѣе правильномъ объясненіи левъ есть символъ разрушающей силы Божіей, телецъ (какъ предметъ пищи и жертвы)—силы питающей, че-

ловѣкъ — мыслящей и прозрѣвающей, летающій и оберегающій своихъ птенцовъ орелъ—силы охраняющей и возобновляющей» [283]). «Это суть Бож. силы, дѣйствующія въ природѣ» [284]). Но это также не экзегесисъ, а аналогія, только научно-философскаго характера, которая соотвѣтствуетъ мышленію философски-образованнаго богослова.

Описавъ видѣнный престолъ и то, что его окружаетъ, въ 9—11 стихахъ Іоаннъ даетъ заключеніе къ этому видѣнію. Онъ говоритъ: *когда животныя воздаютъ* (δώσουσιν) *славу, честь и благодареніе... тогда двадцать четыре старца падаютъ.* Болѣе правильное чтеніе не δώσει (или δῶσι), но δώσουσιν [285]), не conj., а будущее, что по свойству еврейскаго языка (здѣсь несомнѣнно гебраизмъ) должно обозначать повторяемость дѣйствія [286]). Но если бы даже русскій переводъ и имѣлъ предъ собою неправильное чтеніе, однако мысль текста въ немъ передана вѣрно, чего нельзя сказать о переводѣ славянскомъ, гдѣ употреблено прошедшее время «даша». Слова русскаго перевода: *когда воздаютъ,* равносильны: всякій разъ, какъ животныя воздаютъ (воздадутъ еще сильнѣе и яснѣе), и дѣйствительно указываютъ на повторяемость дѣйствія. Животныя воздаютъ *славу и честь и благодареніе Сидящему на престолѣ, живущему во вѣки вѣковъ.* Сидящій—это несомнѣнно Тотъ, о Которомъ сказано въ 2 и 3 ст. и Котораго сами животныя въ 8 ст. называли Богомъ «Вседержителемъ, Который былъ, есть и грядетъ». Слѣдовательно, хвала, благодареніе и прославленіе животныхъ были воздаваемы Ему какъ вѣчному Богу, *совершающему все по изволенію воли Своей* (Еф. 1, 11),—Богу, какъ Творцу и Промыслителю, Богу Искупителю и Богу, какъ будущему Судіи и Мздовоздателю. Поэтому излишни усилія нѣкоторыхъ толкователей выяснить то, за что прославляютъ животныя: за твореніе ли [287]), или за искупленіе [288]),—животныя прославляютъ за то и другое, такъ какъ имъ доступно созерцаніе всѣхъ Божественныхъ дѣлъ.

Придерживаясь буквальнаго пониманія текста, слѣдуетъ заключить, что пѣснь ангельскаго (животныхъ) славословія послѣ окончанія повторялась снова и снова, доказывая этимъ самымъ Божіе постоянство и неизмѣняемость. И всякій разъ, какъ она оканчивалась, 24 старца, сидѣвшіе на своихъ престолахъ, вставали. Они снимали свои вѣнцы и полагали ихъ вблизи себя, предъ престоломъ Божіимъ, и сами поклонялись Сидящему. Ихъ поклоненіе было не столько выраженіемъ ихъ самоуничиженія [289]) и сознанія своего собственнаго недостоинства, сколько выраженіемъ сознанія созерцаемаго Божія величія. Побужденіе къ поклоненію было не отрицательное, но положительное; на это

указываетъ содержаніе пѣснопѣній животныхъ и самихъ старцевъ. Старцы преклонялись потому, что нельзя не преклоняться при созерцаніи столь величественнаго предмета. Что же касается того, что означаетъ положеніе (βάλλουσι) старцами вѣнцовъ, то здѣсь нужно обратить вниманіе на глаголъ βάλλω. Хотя онъ собственно означаетъ кидать, бросать, однако здѣсь онъ употребленъ не для указанія на безпорядочное дѣйствіе откидыванія, но лишь на стремительность и непосредственность снятія и положенія вѣнцовъ. И въ этомъ, такъ же какъ и въ предыдущемъ дѣйствіи преклоненія, обнаруживается величественность и неотразимость впечатлѣнія созерцанія Божіей славы и слушанія ангельскаго пѣснопѣнія.

Столь же невольно вырывается изъ устъ старцевъ хвала и ихъ собственнаго пѣснопѣнія. Этимъ пѣснопѣніемъ они, съ своей стороны, подтверждаютъ неотразимое величіе Господа. Указывая на свои отношенія къ Всевышнему, они въ пѣснопѣніи говорятъ, что Онъ достоинъ принять (λαβεῖν—буд. время для выраженія постоянства) не только славу и честь, которыя воздаютъ Ему и безплотныя силы, но и силу (δύναμιν), т.-е. прославленіе Божія всемогущества. Какъ люди, не одаренные способностью проникновенія въ будущее, старцы, въ отличіе отъ безплотныхъ (ангеловъ), прославляютъ Бога только за то, что доступно ихъ человѣческому знанію: за сотворенный міръ и за искупленіе; прославляютъ Его и за Его благое желаніе — соизволеніе (θέλημα) на бытіе міра и на искупленіе грѣшнаго человѣчества (Дѣян. 7, 26—28).

Видѣніе Бож. престола и того, что его окружаетъ, имѣетъ свое самостоятельное значеніе въ общемъ раскрытіи апокалиптическаго откровенія. Оно есть не только введеніе въ это послѣднее, но и само по себѣ составляетъ часть его. Именно изъ этого видѣнія св. Іоаннъ, а чрезъ него и всѣ христіане должны узнать и глубже напечатлѣть въ своемъ сердцѣ ту великую истину, что Господь Богъ въ Своемъ недоступномъ величіи окруженъ небесными безплотными силами и болѣе совершенными изъ умершихъ людей. А изъ пѣснопѣнія ангеловъ и старцевъ должна быть усвоена еще и та истина, что Господь есть не только Творецъ міра, не только Вседержитель и Промыслитель, но и будущій Мздовоздатель и Судія *(и грядетъ)*.

Видѣніе Агнца

(гл. 5).

Истина, что Господь есть міроправитель и судія, только намѣченная въ пѣснопѣніи ангеловъ и въ самомъ видѣніи, раскрывается болѣе подробно предъ очами св. Іоанна въ постепенномъ явленіи различныхъ обнаруженій Бож. міроправленія и суда. Первое мѣсто занимаютъ обнаруженія Бож. суда, обнаруженія же Бож. міроправленія раскрываются лишь постольку, поскольку они служатъ основаніемъ и преддверіемъ этого суда.

Видѣніе пятой главы есть именно одно изъ обнаруженій Бож. міроправленія, какъ основаній Бож. суда.

И видѣлъ (καὶ εἶδον)—таково начало пятой главы. Союзъ *и* — *καί* самъ по себѣ въ употребленіи Апокалипсиса не есть указаніе на тѣсную связь послѣдующаго съ предыдущимъ [290]). Съ этого союза начинаются всѣ главы Апокалипсиса, но отсюда вовсе не слѣдуетъ заключать, что между всѣми ими существуетъ одинаковая послѣдовательность: этого не подтверждаетъ ихъ содержаніе. И въ данномъ случаѣ о тѣсной связи между содержаніемъ 4 и 5 главъ нужно судить не по союзу «и», стоящему между ними, но по дальнѣйшему раскрытію содержанія 5 главы, которое дѣйствительно доказываетъ, что пятая глава есть продолженіе четвертой и относится къ тому же самому видѣнію и есть только его дальнѣйшее раскрытіе.

Остановившись въ 4 гл. на сообщеніи славословія животныхъ и старцевъ, въ 5 гл. Іоаннъ говоритъ о другомъ, что онъ наблюдалъ при той же обстановкѣ. Обстановка видѣнія 4 гл. осталась прежнею; не измѣнилось и экстатическое состояніе самого Іоанна. Онъ, какъ бы стоя попрежнему въ открытыхъ небесныхъ вратахъ (4, 1), увидалъ *книгу* (βιβλίον) *въ десницѣ* (ἐπὶ τὴν δεξιάν) *у Сидящаго на престолѣ.* Греческое выраженіе ἐπὶ τὴν δεξιάν русскій и славянскій переводы передаютъ словомъ: «въ десницѣ», что обыкновенно служитъ обозначеніемъ правой руки. Съ такимъ пониманіемъ греческаго выраженія соглашаются почти всѣ толкователи, за исключеніемъ немногихъ, которые [291]), не видя при прилагательномъ δεξιάν существительнаго χεῖρα (ср. 20, 1), находятъ здѣсь указаніе на правую сторону престола, гдѣ, по ихъ мнѣнію, и лежала книга. Но этому противорѣчитъ: 1) средній родъ существ. μέρος (сторона), если бы оно предполагалось здѣсь; 2) обычное употребленіе этого выраженія въ свящ.

Писаніи въ смыслѣ правой руки и безъ добавленія χείρ (1, 17, 20; Мѳ. 6, 3; Дѣян. 2, 33; Галат. 2, 9; Пс. 136, 10); 3) выраженіе 5, 7: καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς — и взялъ изъ десницы, и 4) наконецъ, важность самой книги. Лучше поэтому представлять такъ[292]), что св. Іоаннъ увидалъ книгу на раскрытой длани правой руки Сидящаго на престолѣ. Символомъ чего служитъ эта десница Сидящаго, — символомъ ли Бож. всемогущества[293]), или Бож. промыслительной дѣятельности,—въ данномъ мѣстѣ не должно быть и рѣчи.

Видѣнную книгу св. Іоаннъ называетъ βιβλίον, а не βίβλος, не потому, что она была мала по объему[294]), но потому, что названіе βιβλίον было общепринятымъ по отношенію къ книгамъ свящ. Писанія Ветхаго завѣта и она своею формою напоминала эти послѣднія. Подобно имъ, книга, видѣнная Іоанномъ, представляется въ видѣ пергаменнаго свертка, какъ обыкновенно писались пророческія писанія. Они принадлежали къ числу ὀπισθογραφ'овъ, т.-е. свертковъ, которые были исписаны съ обѣихъ сторонъ[295]) (Іезек. 2, 9, 10) и иногда запечатывались (Ис. 29, 11). Точно такъ же и апокалиптическая книга была исписана внутри и совнѣ и запечатана седьмью печатями— ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (ὄπισθεν) κατασφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά.

Гроцій въ виду затруднительности объясненія этого чтенія предлагаетъ избрать другое, по которому ἔσωθεν—внутри—и ἔξωθεν—совнѣ—раздѣляются, и первое относится къ предыдущему, второе—къ послѣдующему. Смыслъ получается тотъ, что книга была исписана внутри, а совнѣ была запечатана семью печатями. Конечно, чрезъ такое чтеніе смыслъ упрощается, но такъ какъ изъ-за упрощенія во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ жертвовать самымъ текстомъ, то и лучше держаться того чтенія, которое общепринято, какъ болѣе достовѣрное[296]).

То, что книга исписана и внутри и совнѣ, не представляетъ ничего необычайнаго: такъ часто поступали ветхозавѣтные пророки, записывавшіе свои пророчества на пергаменныхъ листахъ. Исписанность книги съ обѣихъ сторонъ предполагаетъ собою богатство содержанія, которое не могло помѣститься на одной сторонѣ свертка[297]).

Толкователи задаются вопросами, какъ представить запечатаніе семью печатями и каково было содержаніе книги. Одни отвѣчаютъ такъ, что книга была однимъ намотаннымъ на палку листомъ, конецъ котораго былъ укрѣпленъ семью печатями[298]). Другіе полагаютъ, что книга состояла изъ семи различной ширины листовъ, которые, будучи свернуты въ трубки, вложены одинъ въ другой и были скрѣплены

между собою печатями [299]). Иные же говорятъ, что свитокъ былъ одинъ, но состоялъ изъ семи оборотовъ-частей, которые и были отдѣлены одинъ отъ другого печатями; по мѣрѣ снятія печатей свитокъ развертывался далѣе и далѣе и обнаруживалъ свое содержаніе. Сами же печати могли быть помѣщены на краю свертка [300]). Удобнѣе всего согласиться съ послѣднимъ мнѣніемъ. Оно находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ обстоятельствѣ, что при снятіи печатей свертокъ какъ будто развертывается самъ, и нѣтъ рѣчи объ отнятіи предыдущаго свертка (6, 1, 3, 5 и д.).

Вопросъ о содержаніи книги также рѣшается различно. Но лучшій отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть тотъ, что ея содержаніемъ служитъ все обнаруживающееся послѣ снятія печатей, и поэтому рѣчь объ этомъ содержаніи должна быть впереди, при изъясненіи этихъ послѣднихъ. Одно только можетъ быть указано здѣсь, — именно то, что такъ какъ раскрытіе содержанія седьмой печати оканчивается только одиннадцатою главою, то, стало-быть, и содержаніе таинственной книги обнимаетъ собою содержаніе 6, 2; 11, 19. Не лишне и то предварительное замѣчаніе, что хотя книга и названа написанною (γεγραμμένον), однако ея содержаніе познается не чрезъ обычное чтеніе написаннаго, но чрезъ содержаніе образовъ, картинъ и явленій, которые являлись предъ очами тайнозрителя при снятіи печатей. Это въ собственномъ смыслѣ апокалиптическій способъ раскрытія Бож. откровенія.

Предъ глазами тайнозрителя лежала запечатанная книга, и въ его душѣ естественно возникало желаніе узнать ея содержаніе, такъ какъ онъ могъ предполагать, что именно въ ней сокрыто откровеніе будущихъ событій міра и церкви. Она должна раскрыть ему то, что должно *быть вскорѣ* (1, 1) и что возвѣстить ему было обѣщано въ видѣніи Подобнаго Сыну человѣческому (1, 19). Эту надежду знать содержаніе книги еще болѣе возбуждаетъ новое явленіе ангела. Не упуская изъ вида небеснаго престола, Іоаннъ видитъ летящаго по небу ангела. Ангелъ, какъ вѣстникъ Божій, называется сильнымъ (ἰσχυρός), какимъ и долженъ быть вѣстникъ великаго Бога, такъ какъ отъ «вѣстника-глашатая требуются значительныя силы» [301]). Онъ громкимъ голосомъ, который долженъ быть слышимъ и на небѣ, и на землѣ, и подъ землею, спрашиваетъ, *кто достоинъ раскрыть сію книгу и снять ея печати*. Спрашиваетъ не о томъ, кто хочетъ раскрыть, но о томъ, кто достоинъ, кто настолько нравственно совершенъ [302]) и святъ предъ Господомъ, чтобы могъ воспріять откровеніе Бож. судебъ. Богъ откры-

ваетъ людямъ Свою волю, но открываетъ только достойнымъ и чрезъ достойныхъ, только тому, кто достоинъ воспринять ее. Но никто не отозвался на вопросъ сильнаго ангела; ни на небѣ, среди безплотныхъ силъ и прославленныхъ святыхъ, ни на землѣ, среди подвизающихся въ вѣрѣ и благочестіи, не нашлось никого, кто бы могъ раскрыть книгу и видѣть ея содержаніе. Не нашлось такого лица и подъ землею (ὑποκάτω τῆς γῆς). Послѣднее выраженіе—не пророчески-поэтическая форма [303]) (Исх. 20, 14), но обозначеніе особаго класса личностей. Подъ ними одни толкователи [304]) разумѣютъ демоновъ, обитателей ада, другіе—души умершихъ, которые почему-либо не успѣли услышать проповѣдь евангелія и опредѣлить свое положеніе. А такъ какъ и демоны дѣйствительно не лишены нѣкоторой способности воспринимать Бож. откровеніе и понимать тайны міроправленія (Мѳ. 8, 29) и такъ какъ адъ (подземный) теперь, послѣ смерти І. Христа, содержитъ въ себѣ только тѣхъ, кто достоинъ его по своей грѣховности, то и въ выраженіи «подъ землею» можно разумѣть какъ демоновъ, такъ и грѣшниковъ, не удостоившихся небеснаго прославленія. Поэтому смыслъ 3 ст. будетъ тотъ, что вообще между всѣми разумными созданіями не нашлось ни одного такого, которое было бы достойнымъ раскрыть книгу и видѣть ея содержаніе.

Ангелъ спрашивалъ, кто достоинъ раскрыть книгу и снять ея печати; и если въ третьемъ стихѣ говорится не о снятіи печатей, а о созерцаніи (βλέπειν) содержащагося въ книгѣ, то это, конечно, потому, что снятіе печатей равносильно самому созерцанію [305]). Снятіе печатей непосредственно связано съ созерцаніемъ содержащагося въ книгѣ, и одно должно слѣдовать за другимъ такъ же, какъ наблюденіе на сценѣ слѣдуетъ непосредственно за поднятіемъ занавѣса [306]). Здѣсь—предуказаніе на особенности формы и содержанія апокалиптическаго откровенія.

Отсутствіе лица, достойнаго открыть книгу, сильно смутило св. Іоанна, и онъ много плакалъ. Онъ оплакивалъ не свою личную неспособность [307]) воспринять Бож. откровеніе, не свое личное недостоинство [308]) и даже не грѣховность всего человѣчества [309]), которая всегда служила и служитъ главною причиною невоспріимчивости людей къ Бож. откровенію. Онъ оплакивалъ то, чего какъ бы лишался, чего не могъ узнать изъ запечатанной книги, но что онъ считалъ весьма нужнымъ для знанія людей и для руководства въ ихъ жизни. Хотя ему и было обѣщано Господомъ открыть то, что должно быть вскорѣ, но изъ обстоятельства отсутствія лица, достойнаго открыть таинственную книгу,

Іоаннъ могъ притти къ печальному для себя выводу, что, должно-быть, это открытіе воспослѣдуетъ не скоро, ибо міръ еще не созрѣлъ для его воспріятія, какъ міръ ветхозавѣтный былъ несозрѣвшимъ для новозавѣтнаго откровенія до времени пришествія І. Христа.

Но какъ тогда утѣшителемъ плачущаго Израиля былъ І. Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій (1 Кор. 3, 11), Который принесъ на землю возможно полное откровеніе (Евр. 1, 1—2), такъ точно тотъ же І. Христосъ въ видѣ закланнаго Агнца является и теперь предъ Іоанномъ для открытія таинственной книги, содержащей въ себѣ новое откровеніе.

Одинъ [310]) изъ двадцати четырехъ старцевъ сказалъ, утѣшая Іоанна: *не плачь*, т.-е.: утѣшеніе близко, — ты узнаешь содержаніе книги. *Вотъ*, смотри, — *левъ, отъ колѣна Іудина, корень Давидовъ побѣдилъ и можетъ раскрыть сію книгу* (ὁ λέων τῆς φυλῆς Ἰουδα, ἡ ῥίζα Δαυιδ, ἄνοιξαι (ὁ ἀνοίγων) [311]) τὸ βιβλίον).

Образъ льва взятъ изъ Быт. (49, 9) и въ приложеніи къ І. Христу, Котораго изображаетъ здѣсь Агнецъ, обозначаетъ сильнаго побѣдителя, царя по своему богочеловѣчеству. І. Христосъ, по выраженію ап. Павла, возсіялъ изъ колѣна Іудина (Евр. 7, 14) и поэтому по справедливости можетъ быть названъ и дѣйствительно называется корнемъ Давида. Еще у пр. Исаіи Мессія названъ отраслью отъ корня Іессеева (11, 1) и самымъ корнемъ Іессеевымъ (11, 10; Рим. 15, 12; Апок. 22, 16). Изъ сопоставленія двухъ выраженій пр. Исаіи, по которымъ Мессія въ одно и то же время и корень Іессея и отрасль отъ корня Іессеева, становится понятнымъ, что І. Христосъ названъ корнемъ Давида въ глубочайшемъ смыслѣ этого слова. Онъ Давидовъ-Іессеевъ корень, такъ какъ по Своей плоти чрезъ Св. Дѣву Марію происходилъ отъ той же самой крови, которая текла въ жилахъ Іессея (Мѳ. 1, 1), подобно тому какъ и въ отрасли сохраняется часть того сока, который прежде всего находился въ корняхъ.

По предвѣчному Божественному предопредѣленію, Своимъ пришествіемъ на землю, Своими страданіями и смертью І. Христосъ возсоединилъ человѣчество съ Богомъ (ср. 5, 10). Вмѣстѣ съ этимъ и чрезъ это Онъ сдѣлался для людей источникомъ Бож. откровенія (1, 1; Іоан. 12, 32; 14, 26; 15, 26). Побѣда надъ смертью и вознесеніе на небо дали І. Христу право и впредь быть для людей единственнымъ ходатаемъ предъ Богомъ и единственнымъ ихъ учителемъ (Мѳ. 11, 27; 23, 8). Въ этомъ смыслѣ должно понимать и выраженіе Апокалипсиса, что Онъ побѣдилъ для того, чтобы открыть книгу

(ἐνίκησεν ἀνοῖξαι) [312]), т.-е. чрезъ Іоанна сообщить людямъ Божественное откровеніе относительно таинственнаго будущаго.

Сообразно съ предваряющимъ голосомъ ангела св. Іоаннъ могъ ожидать для открытія книги кого-либо величественнаго и сильнаго (льва), но предъ его взоромъ предсталъ совершенно противоположный образъ. Между престоломъ и между престолами 24 старца [313]), на самомъ видномъ мѣстѣ [314]), на первой ступени престола («посреди») Іоаннъ увидалъ стоящаго Агнца, какъ бы закланнаго (ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγισμένον). Уменьшительное наименованіе агнца (ἀρνίον) еще болѣе выставляетъ противоположность между дѣйствительностью и ожиданіемъ. Но вмѣстѣ съ этимъ образъ закланнаго агнца указываетъ на побѣду, которая именно дала І. Христу право сообщать людямъ Божественное откровеніе. Это право заключалось въ томъ, что Онъ былъ Агнцемъ, закланнымъ за грѣхи міра (13, 8; Евр. 9, 26). Какъ объ Агнцѣ, принимающемъ на Себя грѣхи міра, о Немъ предсказывалъ еще пр. Исаія (53, 7—8); повторилъ это и Іоаннъ Креститель (Іоан. 1, 29, 36; ср. Дѣян. 8, 32; 1 Петр. 1, 19). Что же касается того выраженія, что Агнецъ былъ *какъ бы закланный* (ὡς ἐσφαγισμένον), то это «ὡς — какъ бы», подобно 1, 10; 4, 1, 6 и особенно 13, 3, означаетъ не то, будто бы Агнецъ только казался закланнымъ, не будучи таковымъ въ дѣйствительности, но то, что онъ явился предъ Іоанномъ съ такими признаками, которые свойственны закланному агнцу, т.-е. съ раною закланія [315]).

Описаніе стоявшаго предъ престоломъ Агнца не ограничивается указаніемъ на его закланность. Присоединяется еще и то, что онъ имѣлъ *семь роговъ и семь очей, которыя суть семь духовъ Божіихъ, посылаемыхъ во всю землю*. Рогъ въ свящ. Писаніи всегда употребляется какъ символъ силы и защиты (Пс. 18, 3; 89, 18; Іер. 48, 25; Іезек. 29, 21; Дан. 7, 8; Захар. 2, 1; Лук. 1, 69; Апок. 13, 1), и семь роговъ Агнца, какъ число священное и число полноты, означаютъ полноту могущества І. Христа какъ Богочеловѣка и Искупителя. Рога, какъ символъ понятный и извѣстный, не объясняются Іоанномъ, но относительно очей онъ замѣчаетъ, что они означаютъ семь духовъ Божіихъ. Болѣе правильное чтеніе, какъ и въ русскомъ переводѣ, не «ἅ εἰσι», но «οἵ εἰσι», т.-е. которые суть...; которые («οἵ») относятся не къ κέρατα (рога), а только къ ближайшему опредѣляемому ὀφθαλμούς (глаза); здѣсь то же, что и въ 1, 15 и 4, 1 [316]).

Относительно того, что нужно разумѣть подъ семью духами Божіими, существуютъ различныя мнѣнія толкователей. Одни [317]) разумѣютъ

семь ангеловъ, другіе же [318])—семь даровъ Св. Духа и сближаютъ съ выраженіями Ис. 11, 2 и Захар. 4, 10. Но такъ какъ невозможно объяснить и понять, почему только семь ангеловъ (называются) являются посланными на землю, ибо всѣ ангелы суть слуги Божіи, въ служеніе посылаемые (Евр. 1, 14), то лучше согласиться со вторымъ мнѣніемъ и, какъ въ 1, 15 и 4, 1, подъ семью духами разумѣть Св. Духа съ Его благодатными дарами, которыми Онъ почиваетъ на І. Христѣ и пребываетъ среди вѣрующихъ, изливая на нихъ обильную благодать искупленія. Что же касается того возможнаго возраженія, что Св. Духъ уже былъ представленъ въ этомъ видѣніи семью свѣтильниками (4, 5), то оно устраняется предположеніемъ происшедшей перемѣны въ видѣніи, когда прежнихъ свѣтильниковъ уже не было предъ глазами тайнозрителя [319]), а главнымъ образомъ тѣмъ замѣчаніемъ, что отъ апокалиптическаго видѣнія нельзя требовать полной ясности всѣхъ подробностей: здѣсь, какъ и въ сновидѣніяхъ, можетъ совмѣщаться то, что въ дѣйствительности несовмѣстимо [320]).

Это же замѣчаніе должно сдѣлать и относительно образа 7 ст. Явившійся (представшій) Агнецъ *взялъ изъ десницы Сидящаго книгу.* Чѣмъ взялъ?—спрашиваетъ Корнелій Ляпидъ, и отвѣчаетъ: ногами,—но понимать это нужно символически. Но лучше совсѣмъ не задавать подобныхъ вопросовъ при изъясненіи апокалиптическихъ видѣній, въ которыхъ многое изъ частностей оставалось неяснымъ и для самого тайнозрителя.

При взятіи Агнцемъ книги, какъ при дѣйствіи знаменательномъ, четыре животныхъ и 24 старца *пали предъ Нимъ.* Ни въ 4, 8—9, ни въ 5, 14 не говорится о паденіи четырехъ животныхъ; поэтому совмѣстное паденіе ихъ въ 8 ст. нужно понимать какъ указаніе на особенную торжественность момента. Впрочемъ, совмѣстность дѣйствій ограничилась только этимъ поклоненіемъ. Далѣе рѣчь идетъ исключительно о старцахъ. Причастіе (имѣя) ἔχοντες, поставленное въ муж. родѣ, относится, очевидно, только къ πρεσβύτεροι (старцы), которые только одни держали въ своихъ рукахъ гусли (арфы) и чаши. Гусли—это не просто «символъ согласнаго небеснаго пѣснопѣнія» [321]), не «эмблема постоянной хвалы Господу» [322]) и не «эмблема распятой на древѣ плоти І. Христа» [323]), это—дѣйствительный инструментъ, который видѣлъ тайнозритель въ рукахъ старцевъ; поэтому и звуки гуслей были дѣйствительными, какъ дѣйствительно слышалась и та пѣснь, содержаніе которой передается далѣе. Лишь о чашахъ, которыя напоминаютъ собою кадильницы ветхозавѣтныхъ священниковъ, гово-

рится, что онѣ были символомъ молитвъ святыхъ. Подобно тому, какъ ветхозавѣтные священники, входившіе во святилище для воскуренія ѳиміама, были представителями и ходатаями молящагося народа, точно такъ же и старцы являются представителями святыхъ, вознося ихъ молитвы къ Господу Богу. Продолжая далѣе сравненіе, можно сказать, что какъ ветхозавѣтные священники ходатайствовали только за избранный еврейскій народъ, такъ и старцы ходатайствуютъ только за святыхъ, подъ которыми нужно разумѣть не исключительно небесную церковь прославленныхъ [324]), но всѣхъ вообще христіанъ [325]), не только умершихъ, но и живыхъ [326]), носившихъ во времена апостоловъ общее наименованіе святыхъ (Дѣян. 9, 13, 32; 26, 18; Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; 6, 1), такъ какъ для ихъ утѣшенія было и самое видѣніе.

Поклоненіе и (возношеніе) куреніе сопровождаются старцами пѣніемъ славословія. Оно названо новою пѣснію, и, конечно, не въ отличіе ея отъ 4, 11 [327]), не въ смыслѣ ея превосходства [328]) и возвышенности [329]), но въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ Спаситель называлъ новою Свою заповѣдь о любви (Іоан. 13, 34), т.-е. по нѣкоторой новости ея содержанія [330]) (Ис. 42, 9—10). Въ своемъ пѣснопѣніи старцы прославляютъ представшаго предъ престоломъ Агнца и указываютъ на Его дѣло искупленія, которое дало Ему право быть единственнымъ ходатаемъ между Богомъ и людьми (1 Іоан. 2, 1; Евр. 9, 15), а въ данномъ случаѣ, чрезъ раскрытіе таинственной книги,—право сообщить откровеніе о будущемъ. І. Христосъ—Агнецъ представляется общечеловѣческимъ искупителемъ [331]), безъ всякаго различія людей по колѣнамъ, языку (γλῶσσα—нарѣчіе) [332]), по роду и племени (ср. Ис. 66, 31; Дан. 3, 7); одинаково по отношенію ко всѣмъ людямъ Онъ проявилъ Свою безконечную любовь (Еф. 5, 25), поэтому одинаково отъ всѣхъ и за всѣхъ Онъ достоинъ хвалы, которую возносятъ Ему старцы, представители человѣчества [333]).

При изъясненіи 10 ст. встрѣчается значительное филологическое затрудненіе. Существуютъ разночтенія. По одному читается (какъ въ русскомъ и славянскомъ перевод.): и содѣлалъ насъ царями и священниками Богу нашему, и мы будемъ царствовать на землѣ (*καὶ ἐποίησας ἡμᾶς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσομεν ἐπὶ τῆς γῆς*) [334]). Но это чтеніе, по которому все содержаніе 9 и 10 ст. относится исключительно къ старцамъ, считается менѣе правильнымъ и большинствомъ изслѣдователей и толкователей [335]) текста объясняется какъ стремленіе переписчика упростить его пониманіе и достигнуть однообразія въ чтеніи обоихъ стиховъ. Лучшее чтеніе, по мнѣнію

тѣхъ же толкователей и изслѣдователей, сообразно съ большинствомъ древнихъ списковъ слѣдующее: καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς [336])—и сдѣлалъ ихъ Богу нашему царствомъ и священниками, и они царствуютъ на землѣ. Первѣе всего здѣсь старцы говорятъ не о себѣ (ἡμᾶς), но о другихъ (αὐτούς); во-вторыхъ, говорится, что эти другіе сдѣланы не просто «царями и священниками», но царствомъ и священниками, и, въ-третьихъ, они царствуютъ уже теперь, а не въ будущемъ только.

Употребленіе αὐτούς (ихъ), а не ἡμᾶς (насъ) возвращаетъ нашу мысль къ 8 ст., къ выраженію: *чаши суть молитвы святыхъ*. Тамъ старцы были изображены какъ ходатаи предъ престоломъ Всевышняго за всѣхъ христіанъ. Здѣсь, въ ст. 10, они, выдѣляя самихъ себя, какъ ходатаевъ и молитвенниковъ, благодарятъ и славословятъ Господа Бога за всѣхъ другихъ христіанъ, живущихъ на землѣ и принадлежащихъ къ воинствующей церкви. Благодарятъ они за то, что по милости Божіей христіане составляютъ теперь на землѣ царство [337]) І. Христа, царство мира, правды и радости во Св. Духѣ, царство не внѣшнее и гражданское, но духовное, въ которомъ, благодаря побѣдѣ надъ діаволомъ, препобѣждаются грѣховныя вожделѣнія и страсти. Въ этомъ Христовомъ царствѣ христіане собственно не цари, а скорѣе подданные или соправители Христа и могутъ быть названы священниками. То, что характеризуетъ въ этомъ царствѣ всякаго члена, есть то, что онъ въ своихъ отношеніяхъ къ Господу не нуждается въ особенныхъ посредникахъ, но можетъ входить въ общеніе съ Нимъ самъ непосредственно. Каждый членъ Христовой церкви, каждый христіанинъ можетъ и долженъ приносить Господу въ жертву свою собственную душу, свою жизнь, устрояя ее по заповѣдямъ Божіимъ. Въ этомъ отличіе Ветхаго завѣта отъ Новаго, въ этомъ преимущество новозавѣтнаго человѣка предъ ветхозавѣтнымъ, который былъ обязанъ приносить жертву въ Іерусалимскомъ храмѣ не самъ лично, но непремѣнно чрезъ священника. Христіанинъ уже не стѣсненъ обрядовымъ закономъ и самъ вмѣстѣ съ своимъ священникомъ дѣятельно участвуетъ въ принесеніи безкровной жертвы.

Возникаетъ вопросъ, какъ согласить съ этимъ и понять выраженіе конца 10 ст.: *и они царствуютъ на землѣ?* Не будетъ ли оно повтореніемъ предыдущей мысли объ участіи въ Христовомъ царствѣ? Въ виду сего нѣкоторые толкователи [338]), чтобы избѣжать этого предполагаемаго повторенія, соглашаются допустить чтеніе βασιλεύσουσιν—будутъ царствовать, вмѣсто βασιλεύουσιν — царствуютъ. Но опасеніе

напрасное. Новость мысли въ выраженіи конца 10 ст. становится очевидною уже изъ его сопоставленія съ 20, 6, гдѣ хотя и говорится о царствованіи, но о царствованіи со Христомъ и безъ добавленія «на землѣ» (ἐπὶ τῆς γῆς). Послѣднее добавленіе указываетъ намъ истинное пониманіе нашего мѣста. Клифотъ утверждаетъ, что свящ. Писанію неизвѣстно употребленіе глагола βασιλεύειν со значеніемъ духовнаго царствованія, владычества на землѣ по отношенію къ христіанамъ, и поэтому онъ относитъ царствованіе христіанъ къ ихъ царствованію на новой землѣ. По его мнѣнію, здѣсь разумѣется то же самое, о чемъ говорится въ 22, 5, т.-е. вѣчное блаженное царствованіе послѣ всеобщаго воскресенія. Что же касается употребленія глагола «царствуютъ» не въ будущемъ, а въ настоящемъ времени, то Клифотъ объясняетъ это тѣмъ, что для умершихъ во Христѣ и блаженствующихъ нѣтъ будущаго времени, но одно настоящее, такъ какъ они находятся въ единеніи съ Богомъ, для Котораго совсѣмъ нѣтъ времени. Но, во-первыхъ, выраженіе 22, 5 не тождественно съ нашимъ; тамъ: *будутъ царствовать во вѣки вѣковъ* (βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), здѣсь же: *и царствуютъ на землѣ.* Во-вторыхъ, не справедливо утвержденіе, будто бы βασιλεύειν не употребляется въ смыслѣ духовнаго царствованія. Противъ этого говорятъ мѣста: Рим. 5, 14; 17, 21; 6, 12; а выраженіе 1 Кор. 4, 8: *о, если бы вы и въ самомъ дѣлѣ царствовали, чтобы и намъ съ вами царствовать* (ср. 1 Кор. 15, 25)—прямо можно приравнять къ выраженію 10 ст. Какъ тамъ, такъ и здѣсь говорится о царствованіи христіанъ и именно на землѣ, еще во время земной жизни. И если у ап. Павла, принимая во вниманіе контекстъ рѣчи, подъ царствованіемъ нужно понимать нравственное господствующее положеніе христіанъ среди людей міра сего, когда они являются для него солью и свѣтомъ, то исключительно въ этомъ смыслѣ нужно понимать и выраженіе 10 ст. Христіанѣ, какъ члены царства Христова, какъ избранные отъ міра сего, и теперь царствуютъ на землѣ, поскольку являютъ въ себѣ ту нравственную силу, которая отличаетъ каждаго истиннаго христіанина и которая неоднократно и особенно рельефно проявлялась въ жизни великихъ христіанскихъ подвижниковъ. Такимъ образомъ, выраженіе: «царствуютъ на землѣ» по его смыслу можно приравнять къ 2, 27: *будетъ пасти ихъ жезломъ желѣзнымъ*,—какъ это выраженіе было объяснено въ своемъ мѣстѣ.

Отъ животныхъ и старцевъ, ближе всего бывшихъ къ престолу Божію (въ 11 ст.), тайнозритель переводитъ свой взоръ на безчисленныхъ

ангеловъ, которые, какъ и по описанію пр. Даніила (7, 10), окружали Бож. престолъ. Они, подобно четыремъ животнымъ и старцамъ, прославляли Сидящаго на престолѣ и Агнца, а не оставались безмолвными. Іоаннъ слышалъ ангельскіе голоса [339]), которые какъ бы отъ лица всѣхъ безплотныхъ силъ возносили славословіе Господу Богу. Ихъ славословіе (третье), отличаясь отъ первыхъ двухъ (животныхъ и старцевъ), состоитъ въ перечисленіи семи добродѣтелей [340]), достоинствъ Агнца. Ангелы прославляютъ тѣ общія достоинства І. Христа, благодаря которымъ въ искупленномъ мірѣ водворился лучшій порядокъ, единство и усовершенствованіе [341]). Подробное и точное объясненіе этихъ достоинствъ (ср. 1 Пар. 29, 11—12), сколько затруднительное, столько же и малополезное [342]), можетъ быть оставлено безъ всякаго ущерба для полноты изслѣдованія.

Въ 13 ст. Іоаннъ сообщаетъ еще о новомъ, четвертомъ, славословіи: онъ слышалъ слухомъ тайнозрителя, какъ Сидящему на престолѣ и Агнцу воздавали славословіе всѣ Божественныя созданія, находящіяся на небѣ, на землѣ и подъ землею. Подъ небесными созданіями нужно разумѣть безплотныя силы ангеловъ,—всѣхъ остальныхъ, которые не были подразумѣваемы Іоанномъ въ 11 ст., гдѣ говорилось только о многихъ ангелахъ. Подъ созданіями, пребывающими на землѣ, нужно подразумѣвать какъ людей, такъ и другихъ обитателей земной поверхности. Здѣсь нужно имѣть въ виду истину, особенно ясно высказанную ап. Павломъ, что и сама неразумная *тварь ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ* (Рим. 8, 19—22). На основаніи этихъ словъ мы должны допустить, что земнымъ тварямъ не чуждо нѣкоторое участіе въ благахъ искупительнаго дѣла І. Христа, а вслѣдствіе этого вполнѣ естественно и ихъ участіе въ прославленіи апокалиптическаго Агнца, представшаго открыть книгу будущихъ судебъ міра. При допущеніи такого широкаго пониманія указанія на обитателей земли становится яснымъ и указаніе на обитателей подъ землею (ὑποκάτω τῆς γῆς). Обыкновенно толкователи, задавшись предвзятою мыслью о прославленіи здѣсь Агнца исключительно за дѣло искупленія и упустивши изъ вниманія только что указанную нами мысль ап. Павла, затрудняются точнымъ опредѣленіемъ выраженія «подъ землею». Эвальдъ сближаетъ это выраженіе съ Рим. 8, 39 и Колос. 1, 16 и, приписывая Іоанну подражаніе еврейскимъ раввинамъ-талмудистамъ, населявшимъ весь міръ безчисленными ангелами, утверждаетъ, что здѣсь нужно разумѣть ангеловъ, находящихся въ шеолѣ. Генгстенбергъ подъ подземными обитателями разумѣетъ обитателей ада — діавола и

осужденныхъ людей. Но ни тотъ ни другой не обратили вниманія на то, что главное значеніе 13 ст. заключается не въ перечисленіи мѣстъ, гдѣ слышалось славословіе, а тѣхъ, отъ кого воздавалось это славословіе («всякое созданіе» — πᾶν κτίσμα). Демоны же и осужденные люди не могутъ быть причислены къ созданіямъ особаго рода, но суть созданія, исказившія свою природу и свое назначеніе. Кромѣ этого, подъ подземными тварями нельзя разумѣть демоновъ и осужденныхъ людей еще и потому, что свящ. Писаніе вообще не допускаетъ прославленія Всесвятаго Бога со стороны демоновъ и грѣшниковъ (Дѣян. 16, 17—18). На этомъ основаніи нельзя согласиться также и съ Клифотомъ, который въ выраженіи «подъ землею» находитъ указаніе на мѣстопребываніе душъ тѣлъ умершихъ, которые во время своей земной жизни не были призваны къ спасенію. Этой мысли невозможно принять еще и потому, что послѣ схожденія Іисуса Христа въ адъ не стало особеннаго мѣстопребыванія (состоянія) для невѣрующихъ въ І. Христа; теперь всѣ раздѣляются только на два класса: спасающихся и погибающихъ, изъ которыхъ послѣдніе не способны принять участіе въ прославленіи Господа Бога и Искупителя І. Христа.

Поэтому всего естественнѣе въ словахъ «подъ землею» видѣть указаніе на тѣ разряды Божественныхъ созданій, которыя имѣютъ мѣсто своего обитанія ниже земной поверхности. Аналогіи этому выраженію нужно искать не гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ свящ. Писанія, а ближе всего въ Исход. 20, 4 и Пс. 148, 7, или же въ Филип. 2, 10, гдѣ идетъ перечисленіе разрядовъ Божественныхъ созданій, которыя всѣ призваны къ прославленію Бога.

Такимъ образомъ, мысль 13 ст. будетъ слѣдующая. Когда предъ престоломъ Всевышняго предсталъ закланный Агнецъ для того, чтобы раскрыть книгу откровенія о будущемъ, тогда не только ближайшія къ престолу четыре животныхъ, не только избранные изъ прославленныхъ людей 24 старца, не только высшіе безплотные ангелы, но и вообще всѣ Божественныя созданія, находящіяся и на небѣ, и на землѣ, и подъ землею, и подъ водами, и на водахъ,—одни за другими и всѣ вмѣстѣ воздаютъ славословіе и Богу и Агнцу. Они предугадываютъ, что вмѣстѣ съ раскрытіемъ книги будетъ возвѣщено о времени наступленія новой жизни для всего міра, когда и *сама тварь освобождена будетъ отъ работы тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ* (Рим. 8, 21), и поэтому они воздаютъ Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе, и славу, и честь, и державу (1, 6; 4, 9; 5, 12).

Это славословіе, какъ выраженіе сознанія всѣмъ міромъ важности готовящагося событія, было великою минутою въ дѣлѣ Божественнаго міроправленія, и потому-то,—какъ видѣлъ и слышалъ Іоаннъ,—четыре животныхъ произнесли знаменательное «аминь» (Пс. 40, 14; Втор. 27, 15—26), а старцы пали и поклонились Живущему во вѣки вѣковъ, т.-е. вѣчному Богу, дѣйствующему въ сотворенномъ Имъ мірѣ (ср. 4, 9—10).

Такъ окончилось это видѣніе,—видѣніе, въ которомъ для христіанъ открыты великія истины о безконечномъ величіи Господа Бога, почивающаго среди ангеловъ и святыхъ, и о Его свойствахъ Творца и Вседержителя; открыты и истины основанія и устройства вѣры въ І. Христа, надежды на Него и любви къ Нему, какъ къ Агнцу, предъ Которымъ за Его дѣло искупленія поклоняется *всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ*[343]) (Филип. 2, 10).

Видѣніе первыхъ четырехъ печатей

(6, 1—8).

Видѣнія небеснаго престола и представшаго предъ нимъ Агнца были первыми обнаруженіями Божественной промыслительной дѣятельности въ первомъ изъ пяти порядковъ апокалиптическихъ явленій. За ними слѣдуетъ видѣніе снятія печатей книги. Это видѣніе предполагаетъ первыя и притомъ не только по своей внѣшней связи, но и по внутреннему соотношенію. Небо и небесный престолъ, понимаемые какъ жилище Божіе, служатъ источникомъ и основаніемъ всѣхъ тѣхъ событій и явленій, которыя совершаются на землѣ. Событія и явленія, символизируемыя четырьмя печатями, хотя и происходятъ на землѣ, но по небесному опредѣленію и соизволенію: въ нихъ осуществляется Божественная воля, и они должны быть разсматриваемы съ этой стороны.

Откровеніе шестой главы св. Іоаннъ начинаетъ такъ же, какъ и откровеніе предыдущей главы: *и видѣлъ*, говоритъ онъ. Очевидно, въ его положеніи, какъ зрителя, не произошло никакой перемѣны, не произошло перемѣны и въ состояніи его духа. Имѣя предъ глазами небесный престолъ, книгу и Агнца, святой тайнозритель созерцаетъ, какъ этотъ послѣдній снимаетъ первую печать книги; въ это же самое время онъ слышитъ громовой голосъ. Голосъ названъ громовымъ (ὡς φωνὴ βροντῆς), но не потому, что онъ былъ звукомъ дѣйствительнаго грома, а потому, что былъ подобенъ ему по своей

силѣ, благодаря чему соотвѣтствовалъ торжественной обстановкѣ [344]). Онъ принадлежалъ одному изъ четырехъ животныхъ. По мнѣнію однихъ толкователей [345]), тайнозритель употребилъ здѣсь числительное одинъ (εἷς) въ смыслѣ первый (πρῶτος) и этимъ самымъ хотѣлъ указать на первое изъ четырехъ животныхъ, т.-е. льва. Но новѣйшіе толкователи [346]) видятъ въ числительномъ одинъ (εἷς) порядковое въ его соотвѣтствіи печатямъ: первой,—второй и т. д. Это былъ голосъ какого-то одного изъ животныхъ, а какого — Іоаннъ не только не указываетъ опредѣленно, но даже какъ бы намѣренно затемняетъ рѣшеніе этого вопроса конструкціею своего выраженія: одного изъ четырехъ животныхъ. Очевидно, это совершенно не важно въ пониманіи самого видѣнія. Не важно и даже прямо не нужно рѣшеніе и того вопроса, почему именно отъ животнаго, а не отъ кого-либо другого слышится голосъ. Потому ли, что эти животныя суть выразители Божественнаго благоволенія къ міру и къ спасенію чрезъ І. Христа [347]), или потому, что они были ближайшими къ небесному престолу и вслѣдствіе этого ихъ голосъ болѣе всего соотвѣтствовалъ торжественности обстановки,— точное рѣшеніе этого вопроса ничего не прибавитъ къ уясненію видѣнія.

Болѣе важно рѣшеніе вопроса о томъ, что говоритъ этотъ голосъ. Въ русскомъ и славянскомъ переводахъ, въ Вульгатѣ и у Андрея кесар., сообразно съ многочисленными рукописями, конецъ 1 ст. читается: *иди и смотри* (ἔρχου καὶ βλέπε). Но почти всѣ новѣйшіе толкователи и изслѣдователи (кромѣ Эвальда), имѣя въ виду свидѣтельство лучшихъ списковъ, считаютъ болѣе правильнымъ чтеніе безъ прибавки «смотри» (βλέπε), ибо, какъ догадывается Эбрардъ, она сдѣлана послѣ и, по всей вѣроятности, по аналогіи съ Іоанн. 1, 47.

Здѣсь обращеніе не къ Іоанну, которому, какъ думаетъ Эвальдъ, будто повелѣвается перемѣнить свою точку зрѣнія или же, по мнѣнію Эбрарда, подойти ближе къ книгѣ: бывшій въ духѣ и созерцавшій въ духѣ же, Іоаннъ вовсе не нуждался въ какомъ-либо перемѣщеніи; да этого не требовала и самая книга, содержаніе которой было выражено не буквами, но видѣніями. Одни [348]) полагаютъ, что лицо, къ которому обращенъ этотъ призывъ, было то самое, которое выступаетъ послѣ него, т.-е. здѣсь разумѣется (какъ 3, 5, 7 ст.) всадникъ на бѣломъ конѣ. Но неудобство такого толкованія заключается въ томъ, что на всадниковъ четырехъ печатей нельзя смотрѣть (особенно на трехъ послѣднихъ) какъ на личности, дѣйствующія сознательно и самостоятельно. На первомъ планѣ здѣсь не всадники, а кони; кони

же, несомнѣнно, суть символы и олицетворенія. Поэтому лучше въ выраженіи «иди» (ἔρχου) видѣть безличное обращеніе и переводить его: пусть идетъ, пусть совершается, да будетъ то, чему надлежитъ быть [349]). Такимъ образомъ, здѣсь при указаніи на промыслительное Божественное дѣйствіе слышится отъ престола Божія то же самое, что слышалось и при твореніи міра (Быт. 1, 3—6). Такъ что если и нужно допустить (какъ въ нашихъ русскомъ и славянскомъ переводахъ) добавленіе «и смотри», то все выраженіе нужно будетъ понимать слѣдующимъ образомъ: по снятіи первой печати, когда Іоаннъ напрягъ все свое вниманіе, послышался голосъ животнаго: пусть совершается то, чему надлежитъ быть по Божественному предопредѣленію, ты же, Іоаннъ, смотри и запечатлѣй въ своемъ умѣ.

И подобно тому, какъ при твореніи міра послѣ словъ Господа: *да будетъ свѣтъ,* — свѣтъ появился, такъ точно и теперь послѣ словъ «иди и смотри» Іоаннъ видитъ выступающимъ бѣлаго коня и на немъ всадника. Всадникъ былъ украшенъ вѣнцомъ, а въ рукѣ имѣлъ лукъ. Къ этому описанію внѣшности всадника добавлено еще, что онъ имѣлъ видъ побѣдителя и выступалъ на вѣрную побѣду. Болѣе ничего не сказано и не дано никакого объясненія этому таинственному символическому образу. Для его уразумѣнія приходится обратиться къ аналогіямъ свящ. Писанія. Ближайшая аналогія можетъ быть указана въ 19, 11 и т. д. А такъ какъ тамъ всадникъ на бѣломъ конѣ прямо названъ Словомъ, т.-е. І. Христомъ, грядущимъ для суда надъ міромъ, то естественно и наше мѣсто понять въ томъ же самомъ смыслѣ. И, дѣйствительно, очень многіе толкователи [350]) видятъ въ этомъ апокалиптическомъ всадникѣ на бѣломъ конѣ І. Христа, выступающаго въ міръ съ Своимъ евангеліемъ. Этому соотвѣтствуетъ и бѣлый конь, на которомъ обыкновенно являлись цари и предводители [351]),— а Христосъ и есть основатель новаго царства; соотвѣтствуетъ такому пониманію и вѣнецъ на головѣ всадника. Вѣнецъ есть знакъ побѣды [352]), а І. Христосъ, какъ побѣдитель діавола, смерти и ада (Евр. 2, 14—15), и можетъ быть названъ побѣдителемъ въ абсолютномъ смыслѣ. Точно такъ же и замѣчаніе, что всадникъ выступаетъ съ цѣлью вѣрной побѣды, вполнѣ отвѣчаетъ образу І. Христа, Который долженъ побѣдить Себѣ весь міръ и во всемъ мірѣ основать Свою церковь (Мр. 16, 15—20).

Но хотя всѣ черты таинственнаго всадника и могутъ быть приложены къ І. Христу, однакоже этимъ не слѣдуетъ увлекаться толкователю Апокалипсиса и успокоиваться на этой аналогіи. Образы Апокалипсиса

отличаются слишкомъ общими чертами и потому могутъ быть изъясняемы въ различныхъ направленіяхъ и въ приложеніи къ различнымъ личностямъ и событіямъ. Главнымъ основаніемъ изъясненія образа перваго всадника примѣнительно къ I. Христу служитъ аналогія 19, 11. Но тамъ и здѣсь описаніе всадниковъ далеко не совпадаетъ. Это замѣчаютъ и сами толкователи, принимающіе вышеизложенное мнѣніе. Они думаютъ объяснить различіе тѣмъ, что здѣсь всадникъ только выступаетъ для побѣды, тамъ же онъ — уже побѣдитель. Но это объясненіе объясняетъ себя собою, первое доказывая вторымъ, а второе — первымъ. Тамъ тайнозритель, желая указать на дѣйствительную личность всадника, характеризуетъ Его особенно подробно, даетъ Ему нѣсколько названій и достигаетъ того, что становится несомнѣннымъ, что тотъ всадникъ — I. Христосъ. Очевидно, тамъ у Іоанна опредѣленное указаніе личности всадника было его непосредственнымъ намѣреніемъ. По отношенію къ 6, 2 этого сказать нельзя. Здѣсь самый всадникъ охарактеризованъ очень кратко и общими чертами, и, сближая видѣніе первой печати съ видѣніями слѣдующихъ трехъ, необходимо сказать, что тайнозритель свое главное вниманіе обращаетъ на коней и на цвѣтъ ихъ масти, о всадникахъ же говоритъ лишь по связи съ конями. Посему при изъясненіи видѣній нужно болѣе всего обращать вниманіе на образы коней и на ихъ масти. И если всѣ толкователи поступаютъ такъ по отношенію къ дальнѣйшимъ тремъ печатямъ, то должно поступить такъ и по отношенію къ видѣнію первой. Нужно здѣсь обратить главное вниманіе на образъ бѣлаго коня.

Конь есть самый естественный символъ движенія, войны. Здѣсь конь — бѣлаго цвѣта, слѣдовательно и подъ движеніемъ нужно разумѣть движеніе духовнаго, высшаго свойства,—чистое (бѣлое) и по своимъ цѣлямъ и по своимъ средствамъ. Это движеніе, очевидно, то, которое произошло на землѣ вслѣдствіе христіанской проповѣди; эта война—та, о которой говорилъ и Спаситель, замѣчая, что Онъ *пришелъ принести на землю не миръ, но мечъ* (Мѳ. 10, 34); эта война — борьба свѣта съ тьмою, Божественной благодати съ грѣхомъ послѣ искупительнаго подвига I. Христа.

А побѣдоносный видъ всадника находитъ себѣ объясненіе въ тѣхъ быстрыхъ успѣхахъ, которыми сопровождалась христіанская проповѣдь и о силѣ которой сказано: *сія побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша* (Рим. 10, 18; 1 Іоан. 5, 4).

Итакъ, бѣлый конь есть олицетвореніе распространенія христіанской проповѣди. Но такъ какъ христіанская проповѣдь была пронесена

по всему міру апостолами и ихъ преемниками не ихъ собственною силою, а исключительно силою вдохновлявшаго и укрѣплявшаго ихъ І. Христа (Филип. 4, 13; Кол. 1, 11), то и конь Апокалипсиса является предъ Іоанномъ съ побѣдоноснымъ всадникомъ. Какъ всадникъ управляетъ конемъ, такъ управлялъ и І. Христосъ Своими апостолами и ихъ преемниками. Онъ еще при Своей жизни, предрѣшая и обусловливая побѣду христіанской проповѣди, говорилъ апостоламъ: *Я съ вами во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 20), и еще: *Св. Духъ научитъ васъ въ тотъ часъ, что должно говорить* (Лук. 12, 12). Христіанская проповѣдь, руководимая и подкрѣпляемая І. Христомъ и Св. Духомъ, совершала и совершаетъ свое побѣдоносное шествіе, и слова христіанской проповѣди, какъ стрѣлы изъ лука, пронзаютъ человѣческія сердца (Пс. 44, 6) и заставляютъ ихъ искать помощи и исцѣленія у Господа.

Такое объясненіе образа всадника на бѣломъ конѣ болѣе удобопріемлемо, чѣмъ объясненія, разумѣющія подъ всѣмъ образомъ исключительно І. Христа [353]), слово Божіе [354]), евангеліе [355]), евангеліе, имѣющее своимъ содержаніемъ І. Христа [356]), апостоловъ [357]), Христа и апостоловъ [358]), проповѣдь христіанства чрезъ Св. Духа [359]), проникновеніе христіанства въ среду человѣчества [360]). Другія мнѣнія по этому вопросу, которыхъ еще Корнелій Ляпидъ насчитывалъ до десяти, едва ли заслуживаютъ упоминанія. Къ числу ихъ нужно отнести и мнѣніе Крементца, по которому «побѣдитель на бѣломъ конѣ есть основатель седьмой всемірной монархіи (17, 11), императоръ соціальной революціи», а также мнѣніе Брандта, который подъ бѣлымъ конемъ разумѣетъ тѣ войны, которыя будутъ происходить на землѣ съ самаго начала христіанства и до второго пришествія Господа.

Наше объясненіе имѣетъ за собою то преимущество, что вполнѣ отвѣчаетъ обычному пониманію символовъ трехъ слѣдующихъ печатей. Только при пониманіи подъ символомъ бѣлаго коня распространенія христіанской проповѣди и возможно соблюсти то единство объясненія, котораго требуютъ видѣнія первыхъ четырехъ печатей. Они связаны между собою не только внѣшне, подобіемъ выраженій, но и внутренно и представляютъ собою явленія, одно другое обусловливающія и одно другое предполагающія.

Таково, первѣе всего, видѣніе второй печати. Агнецъ, котораго здѣсь тайнозритель не называетъ этимъ именемъ, снялъ вторую печать таинственной книги. Тогда, подобно тому какъ и при снятіи первой, послышался голосъ (не прежняго — перваго, но) другого

(δεύτερον) изъ четырехъ животныхъ. О голосѣ этого животнаго Іоаннъ не говоритъ, какъ сказалъ онъ о голосѣ перваго животнаго, что онъ былъ какъ бы звукомъ грома (ὡς φωνὴ βροντῆς), но совершенно умалчиваетъ о его силѣ и качествѣ. Это нужно объяснить не желаніемъ «избѣжать повторенія» [361]), а скорѣе всего тѣмъ, что и въ дѣйствительности, въ соотвѣтствіе видѣнію, звукъ голоса второго животнаго былъ не столь величественъ и торжественъ [362]).

Голосъ второго животнаго произноситъ тѣ же слова «иди» (ἔρχου), т.-е. пусть совершится и это, чему также должно совершиться по опредѣленію Божію, ты же, Іоаннъ, «смотри» (βλέπε).

Іоаннъ увидалъ другого (ἄλλος) коня, отличнаго отъ перваго по цвѣту: онъ былъ рыжій, или, правильнѣе, огненный (πυῤῥός). Конь вообще является символомъ усиленнаго движенія; здѣсь же онъ означаетъ то движеніе, которое было послѣдствіемъ движенія по снятіи первой печати и вытекало изъ него какъ слѣдствіе изъ своей причины. Бѣлый конь первой печати означалъ распространеніе христіанской проповѣди въ мірѣ и тотъ переворотъ, который она производила во внутреннемъ человѣкѣ и въ его внѣшнихъ — общественныхъ и государственныхъ — отношеніяхъ. То былъ благодатный и мирный переворотъ, то было Божественное дѣло совершенствованія человѣчества и его спасенія. Поэтому-то тамъ — бѣлый конь, и въ рукахъ всадника былъ только лукъ. Здѣсь, во второй печати, конь — рыжій. Одинъ уже этотъ цвѣтъ,—цвѣтъ, напоминающій разрушительное свойство огня и цвѣтъ человѣческой крови, — говоритъ о губительномъ значеніи олицетворяемаго движенія. Это свойство послѣдняго становится болѣе очевиднымъ изъ дальнѣйшихъ словъ 4 ст.: *сидящему на рыжемъ конѣ дано было* (позволено) отъ Господа Бога *взять миръ* (τὴν εἰρήνην) *съ земли.* Миръ можетъ быть понимаемъ и какъ миръ внутренній, спокойствіе совѣсти, и какъ миръ внѣшній, состоящій въ мирныхъ отношеніяхъ между собою людей. Судя по тому, что послѣдствіемъ этого отнятія мира должна быть взаимная вражда между людьми, доходящая до взаимныхъ убійствъ, нужно заключить, что по дѣйствію всадника на рыжемъ конѣ на землѣ не будетъ ни того ни другого мира. Миръ совѣсти, внутреннее спокойствіе, будетъ нарушенъ тѣмъ, что у людей не станетъ увѣренности въ правильности своихъ религіозныхъ убѣжденій. Не станетъ вмѣстѣ съ этимъ и спокойствія внѣшняго, которое будетъ уничтожено возникшею враждою противъ тѣхъ, кто будетъ виновникомъ нарушенія внутренняго мира, внутренней, хотя бы и ложной, самоудовлетворенности. Все это и было на

землѣ съ началомъ распространенія христіанства. Языческая совѣсть обезпокоилась, когда вслѣдствіе христіанской проповѣди становилась очевидною ложность языческой религіи и языческихъ правилъ и законовъ жизни. Это спокойствіе возвращалось только тогда, когда язычникъ дѣлался христіаниномъ, и только въ томъ, кто окончательно отказывался отъ прежнихъ языческихъ убѣжденій. Но пока совершается этотъ переворотъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, среди людей обнаруживается много взаимной вражды и проливается много крови. Язычники первыхъ временъ христіанства, когда всадникъ на бѣломъ конѣ (христіанская проповѣдь) только что побѣдоносно вступилъ въ міръ, потерявши прежніе устои совѣсти и человѣческаго взаимнаго сочувствія, были до крайности жестоки. Объ этомъ особенно ясно говорятъ намъ историки того времени: Іосифъ Флавій, Тацитъ, Плиній, Светоній и др. Люди того времени убивали другъ друга, совершенно не зная ни сожалѣнія ни состраданія. Особенно же эта жестокость и это безчеловѣчіе проявились въ гоненіяхъ противъ христіанъ-іудеевъ и язычниковъ. Но эта озлобленность, эта вражда и кровавая жестокость проявились не только въ первые вѣка христіанства, но проявлялись и послѣ, проявляются всегда и теперь тамъ, гдѣ христіанская проповѣдь начинаетъ проникать въ среду языческаго общества. Вездѣ, какъ прежде, такъ и теперь, гдѣ впервые появляются христіанскіе миссіонеры и христіанскіе проповѣдники, гдѣ появляются первые христіанскіе прозелиты, тамъ появляется и рыжій апокалиптическій конь,— тамъ начинается вражда, озлобленность, преслѣдованія и часто избіенія христіанъ цѣлыми массами (Мѳ. 10, 34; Іоан. 16, 2).

Такимъ образомъ рыжій конь и его всадникъ съ большимъ мечомъ обозначаютъ обнаруженіе вражды и злобы, которыя вездѣ и всегда сопровождаютъ на первыхъ порахъ распространеніе христіанства. Это есть необходимый для человѣчества очистительный огонь, о которомъ говорилъ Спаситель: *огонь пришелъ Я низвести на землю: и какъ бы желалъ Я, чтобы онъ уже возгорѣлся!* (Лук. 12, 49).

Только у Андрея кесар. мы находимъ нѣкоторое подтвержденіе такого пониманія символа рыжаго коня. Онъ говоритъ: «и апостольскимъ ученіемъ мучениковъ и учителей, по распространеніи проповѣди, когда природа раздѣлилась сама на себя, нарушился миръ міра». Нѣкоторые толкователи [363]) относятъ это явленіе лишь ко временамъ мучениковъ, бывшихъ жертвами гоненій со стороны языческихъ римскихъ императоровъ; рыжій конь, по ихъ мнѣнію, есть исключительно олице-

твореніе вражды и пролитія крови, которыя происходили въ первые три вѣка. Но если бѣлый конь есть символъ распространенія христіанства, а рыжій—символъ вражды, проявляющейся при этомъ распространеніи, то нѣтъ никакого основанія это соотношеніе ограничивать исключительно временемъ трехъ первыхъ вѣковъ: христіанство еще и по настоящее время не распространилось по всей землѣ и не достигло полнаго преобладанія надъ другими религіями.

Впрочемъ, большинство новѣйшихъ толкователей [364]), имѣя въ виду эсхатологическую рѣчь Спасителя (Лук. 21, 12; Мѳ. 24, 6), образъ рыжаго коня понимаютъ какъ общій символъ кровавой войны [365]) съ цѣлью Бож. суда и наказанія народовъ [366]). При этомъ одни, принимая символъ рыжаго коня за олицетвореніе войны, смотрятъ на нее какъ на помощь и необходимое условіе для достиженія цѣли всадника на бѣломъ конѣ [367]); другіе же, отдѣляя эти явленія одно отъ другого, хотятъ видѣть въ рыжемъ конѣ тѣ «военныя движенія, которыя будутъ происходить въ концѣ міровой исторіи, какъ признаки приближенія этого конца, и которыя будутъ имѣть своею цѣлью потрясти міръ» [368]).

Но видѣть въ символѣ рыжаго коня предуказаніе на событія послѣдняго времени и сближать съ эсхатологическою рѣчью Спасителя, пользуясь лишь внѣшнимъ сходствомъ выраженій, нѣтъ никакихъ основаній. Указанія на войны послѣдняго времени, которыя имѣлъ въ виду и Спаситель, Апокалипсисъ сообщаетъ намъ много послѣ,—въ послѣдующихъ явленіяхъ.

При снятіи третьей печати Іоаннъ увидалъ вороного коня. Черный цвѣтъ есть цвѣтъ скорби и нужды, а потому и символъ вороного коня есть символъ человѣческой нужды, которая прежде всего выражается въ недостаткѣ питанія, въ голодѣ [369]). О такомъ значеніи символа вороного коня говоритъ самый видъ всадника и голосъ, отдававшій ему приказаніе. Всадникъ имѣлъ въ своихъ рукахъ вѣсы (ζῆγον). Вѣсы нужны для измѣренія; они говорятъ о точности, объ умѣренности, объ отсутствіи лишняго и потому весьма удобно напоминаютъ о голодѣ, во время котораго слишкомъ тщательно наблюдаютъ за отмѣриваніемъ и взвѣшиваніемъ хлѣба по причинѣ его недостатка [370]).

Голосъ, который Іоаннъ слышалъ раздающимся среди животныхъ (ср. Исх. 25, 18) и который былъ голосомъ Божественнымъ [371]), какъ исходившій отъ Божьяго престола [372]), говорилъ, обращаясь къ всаднику на черномъ конѣ: *хиниксъ (χοῖνιξ) пшеницы за динарій и три хиника ячменя за динарій, елея же и вина не повреждай.* По соглас-

ному мнѣнію толкователей, первая половина этого повелѣнія указываетъ на необыкновенную дороговизну жизни вслѣдствіе голода. Хиниксъ—это самая малая мѣра хлѣбнаго зерна; одного хиникса пшеницы или трехъ хиниксовъ ячменя едва достаточно для пропитанія одного здороваго человѣка. Но и эта малая мѣра будетъ цѣниться въ динарій, т.-е. въ ту монету, которая была обыкновенною дневною платою рабочаго человѣка (Мѳ. 20, 2. 13). Слѣдовательно, рабочій можетъ заработать только для своего личнаго пропитанія, но у него ничего не остается ни для одежды ни для прокормленія своей семьи. Такимъ образомъ простой классъ людей будетъ крайне стѣсненъ въ удовлетвореніи своихъ насущныхъ потребностей.

Окончаніе же 6 ст.—елея и вина не повреждай—говоритъ о томъ обычномъ печальномъ явленіи, что въ то время, какъ рабочій классъ терпитъ крайнюю нужду въ удовлетвореніи своихъ насущныхъ потребностей, богатые классы общества, эксплуатирующіе бѣдныхъ, утопаютъ въ роскоши и излишествѣ. Всаднику на ворономъ конѣ повелѣвается не то, чтобы произвести умѣренный голодъ, сохранивъ для питанія маслины и виноградъ [373]) (осенніе плоды), но ему повелѣвается произвести самый большой разладъ въ человѣческомъ обществѣ, вызвавъ крайнюю нужду среди одного класса общества и давъ возможность другому вполнѣ удовлетворять всѣ свои прихотливыя желанія [374]).

Къ какому же времени относить это явленіе? Не исключительно къ положенію христіанства въ Римской имперіи въ первые три вѣка [375]), не исключительно къ послѣднему времени міра [376]) и не къ обычнымъ, часто повторяющимся явленіямъ голода въ тѣхъ или другихъ странахъ, какъ слѣдствію Божьяго суда [377]), но (примѣнительно къ значенію символовъ первой и второй печатей) къ періодамъ борьбы христіанства съ язычествомъ. Исторія говоритъ намъ, что первые христіанскіе прозелиты среди того или другого языческаго общества всегда находились и находятся въ сравнительной нуждѣ (1 Кор. 4, 11). Обыкновенно христіанство всегда начиналось съ низшаго и бѣднѣйшаго класса общества (2 Кор. 6, 10). И въ то время, какъ болѣе богатое языческое общество утопало въ роскоши языческой жизни, христіане, лишаемые поддержки и сочувствія, должны были до крайности ограничивать свои потребности (Іак. 2, 6). Такъ было не только во времена языческой Римской имперіи, когда христіане вели дѣйствительно крайне бѣдную жизнь, полную труда и лишеній, но это приложимо и ко временамъ послѣдующимъ и ко временамъ нашимъ. Отъ христіанскаго прозелита всегда требуется прервать связь съ прежнимъ міромъ, съ прежними

друзьями и покровителями, если они остаются въ язычествѣ, и начать жизнь труда и воздержанія. Слѣдствіемъ же этого всегда является бѣдность перваго христіанскаго общества, которая продолжается до тѣхъ поръ, пока христіанство не займетъ господствующаго положенія, пока его не примутъ и богатые классы общества.

Сообразно съ пониманіемъ первыхъ трехъ печатей нужно объяснять и символъ четвертой. По ея снятіи Іоаннъ видитъ блѣднаго коня. Греческое названіе χλωρός (ср. 8, 7; 9, 4) означаетъ цвѣтъ блѣдно-зеленоватый, а въ сочетаніи съ ἵππος (конь) означаетъ сѣрый, безцвѣтный, выцвѣтшій. Поэтому толкователи [378]) обыкновенно принимаютъ его за цвѣтъ, который имѣютъ трупы людей. На конѣ, который уже своимъ видомъ напоминалъ о смерти, сидѣлъ всадникъ, называемый смертью (θάνατος—въ общемъ смыслѣ этого слова). За нимъ слѣдовалъ адъ (Лук. 9, 49). Подъ адомъ нельзя разумѣть [379]) всѣхъ умершихъ безъ отношенія къ ихъ мѣстопребыванію; нельзя разумѣть [380]) и души тѣхъ умершихъ, которые будто бы не получили возможности блаженства, хотя еще и не осуждены на мученія. Адъ здѣсь является олицетвореніемъ дѣйствительныхъ обитателей ада, т.-е. осужденныхъ [381]) по предварительному суду на временныя мученія. Этотъ всадникъ, сопровождаемый мертвыми, умершими не о Господѣ, получилъ власть надъ четвертою частью земли. Въ чемъ состоитъ эта власть (ἐξουσία) всадника, указывается въ концѣ 8 ст. Она простирается на природу земли и на ея стихіи, но съ тѣмъ, чтобы посредствомъ ихъ причинять смерть людямъ. Всаднику на блѣдномъ конѣ данъ мечъ (ῥομφαία)—образъ всякаго орудія смерти въ рукахъ людей; въ его распоряженіи голодъ, который онъ можетъ производить чрезъ засухи, наводненія и другія неблагопріятныя физическія условія; точно такъ же ему подчинены и бѣдствія мора (ἐν θανάτῳ) (Іер. 14, 12 — 15; 21, 7. Іезек. 6, 11—12). Русскій переводъ ἐν θανάτῳ словомъ «моромъ» (славянскій—смертью) имѣетъ за собою большее преимущество и согласуется съ пониманіемъ этого слова другими толкователями. Слово θάνατος (λοιμός Мѳ. 24, 7) употреблено здѣсь не въ смыслѣ смерти вообще [382]),—въ этомъ не было бы особенной привилегіи всадника,—но смерти особаго рода, случайнаго, единичнаго характера (Іезек. 14, 21)—мора, чумы [383]), что часто объединяется нами въ одномъ понятіи смертности, подъ которою и разумѣются всѣ виды повальныхъ и заразительныхъ болѣзней. Указано еще и четвертое орудіе умерщвленія: это—земные звѣри (ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς). Предъ предыдущими тремя орудіями казней стоялъ предлогъ ἐν (ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ἐν λιμῷ,

καί ἐν θανάτῳ), но предъ послѣднимъ стоитъ ὑπὸ съ род. падеж.; чрезъ это, очевидно, дано указаніе на дѣйствительныхъ живыхъ звѣрей, могущихъ дѣйствовать по своему произволу.

Кому не грозятъ всѣ эти бѣдствія, эти виды смертей? Такъ какъ сказано, что власть всадника простирается на четвертую часть земли, то объектами умерщвленія нужно понимать вообще жителей земли безъ подраздѣленія на національности и религіи: это—и христіане, и язычники, и невѣрующіе. «Четвертая часть земли»—не математически точное измѣреніе особаго пространства или отдѣльныхъ мѣстностей, въ общемъ составляющихъ четвертую часть земли; здѣсь опредѣленное число въ смыслѣ неопредѣленнаго [384]), для указанія на дѣйствіе этихъ явленій временно и по мѣстамъ; число же четыре употреблено въ соотвѣтствіе четыремъ животнымъ [385]), четыремъ конямъ [386]) и четыремъ странамъ свѣта. Символъ четвертой печати нужно понимать въ смыслѣ предуказанія на тотъ историческій фактъ, что при распространеніи христіанства, когда среди людей возникаетъ вражда, когда христіане, въ особенности на первыхъ порахъ, подвергаются стѣснительнымъ лишеніямъ, нуждѣ и голоду, благодаря этимъ неблагопріятнымъ условіямъ появляются повальныя и заразительныя болѣзни. Это происходитъ,—какъ, напримѣръ, происходило въ исторіи Римской имперіи,—вслѣдствіе крайняго эгоизма большинства, относящагося невнимательно къ нуждамъ и потребностямъ низшихъ, бѣднѣйшихъ класовъ общества влѣдствіе разлада общественной жизни.

Души убіенныхъ за слово Божіе

(6, 9—11).

Видѣнія Бож. небеснаго престола (4 гл.) и Агнца, представшаго предъ престоломъ для открытія таинственной книги (5 гл.), были основаніемъ для пониманія явленій первыхъ четырехъ печатей. Эти первыя четыре печати съ ихъ явленіями четырехъ коней раскрывали предъ очами тайнозрителя событія міра въ ихъ отношеніи къ небесному предопредѣленію. Онѣ были для Іоанна, *что есть теперь* (1, 9), т.-е. тѣмъ, что онъ уже наблюдалъ въ исторіи христіанской Церкви и міра до своего пророческаго видѣнія. Онъ наблюдалъ за постепеннымъ и весьма быстрымъ распространеніемъ христіанства среди языческаго міра (бѣлый конь), наблюдалъ и даже испыталъ на самомъ себѣ, какою враждою обрушился міръ на проповѣдниковъ христіанства и какъ сильна была эта вражда и озлобленность (конь рыжій);

зналъ онъ также и о тѣхъ лишеніяхъ, о той нуждѣ, которыя испытывали и христіане и бѣднѣйшіе язычники его времени (конь вороной); слышалъ онъ (а отчасти и самъ былъ свидѣтелемъ) о томъ множествѣ смертей, которымъ подвергались и христіане (при Неронѣ) и язычники отъ жестокости судей и начальниковъ, отъ жестокости нравовъ (гладіаторскія игры и зрѣлища) и во время жестокихъ войнъ (конь блѣдный). Зналъ объ этомъ Іоаннъ, знали и другіе христіане, и у нихъ возникалъ вопросъ, отчего происходитъ такое, повидимому, ненормальное явленіе въ мірѣ,—почему въ мірѣ нѣтъ мира, полнаго порядка и благоденствія.

Отвѣчая на этотъ вопросъ, первыя четыре печати раскрываютъ успокоительную истину, что все въ мірѣ происходитъ по волѣ Божіей и что какъ быстрые успѣхи христіанства, такъ и всѣ бѣдствія людей, которыми (бѣдствіями) сопровождается это распространеніе, одинаково отъ Бога и одинаково входятъ въ планъ домостроительства человѣческаго спасенія: всѣ кони выходятъ по голосу отъ небеснаго престола.

Теперь у Іоанна возникалъ вопросъ, какъ долго продолжится такое положеніе вещей, доколѣ вмѣстѣ съ грѣшниками, достойными страданій, будутъ страдать и праведники, и получаютъ ли эти послѣдніе какую-либо награду за свои страданія и свое терпѣніе? Явленія пятой и шестой печатей служатъ отвѣтомъ на эти вопросы.

При снятіи пятой печати Іоаннъ уже не слышитъ голоса: «иди» (и смотри), какъ это было при снятіи первыхъ четырехъ. Между снятіемъ печати и самымъ явленіемъ нѣтъ ничего посредствующаго. Опущеніе объясняется не тѣмъ, что здѣсь недостаетъ всадника [387]), къ которому бы могъ быть обращенъ голосъ животнаго, но тѣмъ, что явленія первыхъ печатей раскрывали предъ Іоанномъ происходящее въ мірѣ, какъ происходящее по повелѣнію Божію, на что и указывалъ голосъ ἔρχου — пусть совершается; явленіе же пятой объясняетъ то, что совершается какъ слѣдствіе наличности предыдущихъ явленій, и потому нѣтъ нужды въ посредствующемъ голосѣ.

Въ отвѣтъ на вопросъ, въ какомъ состояніи находятся умершіе христіанскіе мученики, Іоаннъ видитъ ихъ души подъ небеснымъ жертвенникомъ (ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου). Этотъ жертвенникъ не есть тотъ престолъ, который Іоаннъ видѣлъ въ 4 гл. окруженнымъ свѣтильниками, животными и старцами и на которомъ былъ Сидящій. Жертвенникъ—совершенно особое мѣсто и особый предметъ апокалиптическаго видѣнія. Былъ ли онъ въ видѣніи и прежде, или нѣтъ,

объ этомъ Іоаннъ умалчиваетъ; можетъ-быть, и былъ, и если о немъ говорится только теперь, то лишь вслѣдствіе того, что онъ служитъ мѣстомъ, гдѣ видимы души. Если мы допустимъ [388]), что небесный храмъ видѣнія Іоанна (4, 1—2) представлялся взору тайнозрителя подобіемъ ветхозавѣтной скиніи, то престолъ нужно представлять стоящимъ на мѣстѣ святое святыхъ скиніи, а этотъ жертвенникъ, на который теперь обратилъ вниманіе Іоаннъ, жертвенникомъ всесожженія (Лев. 4, 7; 5, 9), стоящимъ на дворѣ народа для принесенія на немъ жертвъ [389]). Внизу (подъ) около [390]) этого жертвенника, какъ бы жертвы уже принесенныя и сожженныя, находились души (ψυχαί) въ собственномъ смыслѣ этого слова [391]), т.-е. безсмертныя души, а не образы (εἴδωλα) [392]) умершихъ людей. И хотя далѣе Іоаннъ говоритъ, что души были одѣты въ бѣлыя одежды, то это вполнѣ объяснимо. Коль скоро онъ видѣлъ ихъ въ чувственно-воспріемлемыхъ образахъ, то эти образы могли и должны были имѣть какое-либо одѣяніе [393]).

Іоаннъ характеризуетъ видѣнныя имъ души, какъ *души убіенныхъ за слово Божіе и за свидѣтельство, которое они имѣли* — τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐσφαγισμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν (τοῦ ἀρνίου) ἣν εἶχον. Это — души умершихъ насильственною смертію, т.-е. души мучениковъ. Они были замучены, во-первыхъ, за слово Божіе, т.-е. Бож. ученіе, котораго они старались держаться въ своей христіанской жизни [394]), и, во-вторыхъ, за свидѣтельство, которое они имѣли. Послѣднее выраженіе напоминаетъ 1, 9 и 12, 17. Разница въ томъ, что тамъ къ μαρτυρίαν — свидѣтельство добавляется: ἰήσου χρηστοῦ — І. Христа. Но такъ какъ по нѣкоторымъ спискамъ [395]) и въ нашемъ мѣстѣ послѣ μαρτυρίαν стоитъ опредѣленіе τοῦ ἀρνίου — Агнца, то, согласно съ нѣкоторыми толкованіями, выраженіе: «свидѣтельству, которое они имѣли», нужно понимать въ смыслѣ свидѣтельствованія [396]), исповѣданія [397]) мучениками вѣры въ І. Христа, за что они и пострадали отъ язычниковъ [398]). Глаголъ имѣть — ἔχειν здѣсь лучше всего понимать не въ смыслѣ получили (т.-е. получили, узнали ученіе Господа [399]), а въ смыслѣ держали, высказывали и довели до конца, подтвердивъ искренность своей вѣры своею смертію [400]).

Теперь души этихъ мучениковъ, подъ которыми, слѣдовательно, нужно разумѣть не души всѣхъ вообще «мучениковъ, свидѣтелей Бож. истины, начиная съ Авеля и до времени видѣнія» [401]), но исключительно души христіанскихъ мучениковъ, — теперь эти души на-

ходились подъ жертвенникомъ. Такимъ выраженіемъ опредѣляется недѣйствительное мѣстопребываніе мучениковъ, но лишь ихъ близость къ Богу, основаніемъ которой служитъ ихъ мученичество; и во всякомъ случаѣ, это не поэтическая фантазія, какъ думаетъ Эвальдъ. Одновременно съ тѣмъ, какъ стали видимы подъ жертвенникомъ души убіенныхъ, послышался ихъ громкій вопль. Они обращались къ Бож. престолу, и, называя Бога святымъ и истиннымъ, т.-е. при Своемъ совершенствѣ требующимъ совершенства и отъ людей (Мѳ. 5, 28) и воздающимъ каждому по заслугамъ (Евр. 11, 6), спрашиваютъ Его, почему Онъ такъ долго (Іоан. 10, 24; Мѳ. 17, 17) не судитъ и не мститъ (Лук, 18, 7—8) живущимъ на землѣ (ἕως ποτὲ οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς—доколѣ не судишь и не мстишь). Они спрашиваютъ, почему все еще нѣтъ приговора Бож. суда надъ грѣшниками (κρίνεις—въ значеніи осужденія грѣшниковъ [402]), и все еще не воздано имъ ἐκδικεῖς — воздать должное [403]) сообразно съ ихъ дѣлами. Здѣсь со стороны мучениковъ нѣтъ выраженія мстительности, — этого дурного нехристіанскаго чувства, но слышится недоумѣніе и мольба о праведномъ судѣ, о славѣ Бож. правосудія [404]) по отношенію къ грѣшникамъ [405]).

Мученики просятъ приговора Бож. правосудія по отношенію къ *живущимъ на землѣ* (8, 13; 11, 12; 12, 12). Подъ этимъ названіемъ въ Апокалипсисѣ разумѣются всѣ люди, не принадлежащіе къ Христову царству и находящіеся во враждѣ къ нему. Въ настоящемъ же случаѣ они опредѣляются еще ближе: это—тѣ, которые были виновниками пролитія крови мучениковъ, т.-е. язычники и іудеи, преслѣдователи христіанъ [406]).

Въ отвѣтъ на вопль мучениковъ имъ дана была каждому бѣлая одежда (ἑκάστῳ στολὴ λευκή). Въ нѣкоторыхъ, очень немногихъ, спискахъ это послѣднее выраженіе опущено; но большинство толкователей [407]) признаютъ его соотвѣтствующимъ подлинному тексту. Бѣлая одежда означаетъ чистоту и невинность; дарованіе же ея мученикамъ имѣетъ значеніе ихъ оправданности, ихъ близости къ Господу Богу и ихъ надежды на полное блаженство по воскресеніи изъ мертвыхъ (ср. 3, 5; 4, 4; 7, 9). Поэтому при дарованіи бѣлыхъ одеждъ мученикамъ было сказано, чтобы они *успокоились еще на малое время.* Большинство кодексовъ въ чтеніи этого выраженія имѣютъ только ἔτι χρόνον — еще на время [408]) и опускаютъ μικρόν — малое. Хотя послѣднее слово и значительно измѣняетъ смыслъ выраженія [409]), однакоже вѣрнѣе считать его за позднѣйшее добавленіе [410]), проис-

шедшее изъ стремленія сблизить это мѣсто съ выраженіемъ: *чему надлежитъ быть вскорѣ* (4, 1).

Кромѣ дарованія бѣлыхъ одеждъ, Господь утѣшаетъ мучениковъ не близостію Своего суда, но только его непреложностію по Бож. предопредѣленію [411]). Время этого суда и воздаянія совпадетъ съ тѣмъ временемъ, когда число мучениковъ достигнетъ извѣстнаго, опредѣленнаго Богомъ предѣла. Кровь мучениковъ будетъ отомщена; но это произойдетъ не ранѣе, какъ исполнится [412]) число ихъ сотрудниковъ (σύνδουλοι — собственно сорабы, и есть опредѣленіе по отношенію къ Богу) и братьевъ (ἀδελφοί — опредѣленіе ихъ въ ихъ взаимоотношеніи) [413]), которымъ, по опредѣленію Божію, должно также пролить свою кровь за исповѣданіе христіанской вѣры.

Міровой переворотъ

(6, 12—17).

Шестая печать отвѣчаетъ на вопросъ: доколѣ вмѣстѣ съ грѣшниками, достойными наказанія, будутъ страдать и благочестивые. До тѣхъ поръ, отвѣчаетъ она, пока не наступитъ время общаго воздаянія при второмъ пришествіи Господа.

Подобно тому, какъ при снятіи пятой печати, такъ и при снятіи шестой, непосредственно за снятіемъ печати слѣдуетъ самое явленіе безъ предварительнаго голоса, который слышался по снятіи первыхъ четырехъ печатей. Слова русскаго перевода *я взглянулъ и вотъ* — ἴδου [414]) и славянскаго *и се* есть добавленіе, неоправдываемое ни лучшими списками [415]) ни умѣстностію этого добавленія, и потому обычно не принимается. Точно такъ же неточенъ русскій переводъ и въ передачѣ греческаго слова σεισμός словомъ землетрясеніе. Σεισμός означаетъ вообще сотрясеніе [416]), и хотя въ свящ. Писаніи подъ этимъ словомъ обычно разумѣется сотрясеніе земли, землетрясеніе [417]), какъ, напр., Мѳ. 8, 24; 24, 7; Дѣян. 16, 26; Апок. 8, 12; 16, 18 и др., однако, это нисколько не обязываетъ насъ понимать въ такомъ же смыслѣ слово σεισμός и въ нашемъ мѣстѣ. Въ другихъ случаяхъ употребленіе σεισμός по самому контексту рѣчи значитъ землетрясеніе, въ нашемъ же мѣстѣ σεισμός не только не сопровождается словомъ γῆς — земли, но стоитъ передъ выраженіемъ, указывающимъ на общеміровой переворотъ (потемнѣніе солнца, луны и паденіе звѣздъ). На землетрясеніе, какъ на таковое, скорѣе всего указываетъ конецъ 14 ст. (горы и острова двинулись съ своихъ мѣстъ).

Поэтому лучше остановиться на славянскомъ переводѣ: *и бысть трусъ велій* и понимать все это выраженіе въ смыслѣ указанія на общеміровой переворотъ. Въ чемъ будетъ состоять этотъ переворотъ, указывается далѣе.

Солнце стало мрачно какъ власяница (μέλας ὡς σάκκος τρίχινος), т.-е. какъ одежда изъ черной шерсти. Это слововыраженіе не единичное въ свящ. Писаніи (Мѳ. 24, 29) и почти буквально повторяется (Исаія 50, 3). Оно не означаетъ окончательнаго уничтоженія солнца и не заключаетъ въ себѣ указанія на временное прекращеніе солнечнаго сіянія [418]) или на ослабленіе его блеска [419]). Скорѣе всего смыслъ выраженія тотъ, что измѣненіе произойдетъ въ самой природѣ солнца и въ его отношеніи къ землѣ и другимъ міровымъ планетамъ. Здѣсь нужно разумѣть прекращеніе солнечнаго свѣта и водвореніе ночной тьмы на землѣ, если только она не будетъ освѣщаться чѣмъ-либо другимъ. Точно такъ же нужно понимать и указаніе на луну, которая *сдѣлается какъ кровь* (Іоиль 3, 15), и луна уже не будетъ освѣщать земли, хотя бы и своимъ прежнимъ слабымъ свѣтомъ, но своимъ новымъ видомъ будетъ лишь возбуждать ужасъ. Въ то же самое время наступающаго общаго переворота звѣзды небесныя падутъ на землю. Поясненіе Апокалипсиса, что звѣзды падутъ на землю, подобно тому, какъ смоковница роняетъ свои незрѣлыя смоквы (ὡς συκῆ βαλοῦσα τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς), говоритъ о томъ, что здѣсь нужно видѣть не обманъ зрѣнія, не то, что мы обыкновенно называемъ паденіемъ звѣздъ, которое происходитъ внѣ земной сферы [420]), но дѣйствительное паденіе звѣздъ, хотя и не планетъ-звѣздъ, а астероидовъ, метеоровъ и т. п. [421]). По мнѣнію многихъ святоотеческихъ толкователей, во главѣ со св. Златоустомъ (на Мѳ. 24, 29), при второмъ пришествіи Господа солнце, луна и звѣзды въ буквальномъ смыслѣ потеряютъ свой свѣтъ и уже не будутъ для земли тѣмъ, чѣмъ были прежде. Это будетъ слѣдствіемъ общеміроваго переворота и должно вызвать въ людяхъ соотвѣтствующее настроеніе предъ пришествіемъ Господа.

О возможности такихъ событій при кончинѣ міра ученый астрономъ Курцъ пишетъ: «Паденіе звѣздъ съ своихъ мѣстъ, помраченіе солнца и луны есть дѣйствительное и чувственное явленіе, ибо это обусловливаетъ измѣненіе міра и его обновленіе» [422]). А въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія онъ замѣчаетъ: хотя астрономія и не можетъ понять предсказаній объ ужасныхъ знаменіяхъ на небѣ и на землѣ, предшествующихъ и сопровождающихъ катастрофу, но не мо-

жетъ доказать и ихъ невозможность. Мы и теперь наблюдаемъ затменія солнца и луны, явленія кометъ и падающихъ звѣздъ-астероидовъ, но тогда будетъ нѣчто совершенно другое, прежде невиданное и неслыханное, но за возможность чего говорятъ факты нашего времени [423]).

Міровой переворотъ коснется и самой земли и неба. Небо, по выраженію Апокалипсиса, скроется, свившись какъ свитокъ ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον). Это выраженіе, буквально повторяющееся у Ис. 34, 4, говоритъ не объ исчезновеніи неба, небеснаго свода со всѣмъ тѣмъ, что человѣкъ видитъ на немъ, но только объ удаленіи его (ἀπεχωρίσθη) отъ человѣческаго взора, какъ удаляется и становится невидимымъ для него содержаніе свернутаго книжнаго свитка. Вслѣдствіе предыдущаго переворота, при потемнѣніи солнца и луны, и небо станетъ невидимо; оно уже не будетъ существовать для человѣка, какъ источникъ свѣта, и будетъ столь же безполезно и не нужно, какъ и тотъ книжный свитокъ, который почему-либо закрытъ навсегда для человѣческаго взора.

Одновременно съ переворотомъ на небѣ, на землѣ произойдетъ страшное землетрясеніе, слѣдствіемъ котораго будетъ измѣненіе вида земной поверхности: всѣ горы и всѣ острова передвинутся на своихъ мѣстахъ, такъ что земля будетъ неузнаваема. Если возможно понимать буквально слова 12 и 13 ст., то безъ смущенія должно поступить такъ и по отношенію къ 14 ст. Для Господа Бога возможно полное и совершенное измѣненіе вида земли, ибо, какъ знаемъ, возможны и въ настоящее время тѣ или другія измѣненія земной поверхности вслѣдствіе повышенія и пониженія почвы, вслѣдствіе землетрясеній и вулканическихъ изверженій.

Толкователи-аллегористы [424]) подъ переворотами 12—14 ст. разумѣютъ различные перевороты и событія въ религіозно-нравственномъ человѣческомъ мірѣ. «Землетрясеніе, — говоритъ, напр., Андрей кесар., — это — перемѣна дѣлъ; чернота солнца — душевный мракъ тѣхъ, которыхъ постигаетъ гнѣвъ Божій; паденіе звѣздъ — паденіе мнящихъ себя быть свѣтилами міра». Но какъ это, такъ и другія возможныя мистическія и аллегорическія толкованія тѣмъ и неудобны, что слишкомъ широко пользуются аналогіями и потому могутъ быть до безконечности разнообразны, нисколько не помогая экзегетикѣ, но лишь разнообразя сужденія. Они могутъ быть принимаемы лишь для назиданія читателей, въ качествѣ благочестивыхъ размышленій.

Ст. 15—17 говорятъ намъ о томъ впечатлѣніи, которое произведетъ на людей вышеуказанный міровой переворотъ. Тогда цари земные (не цари языческихъ народовъ и не народовъ, отпавшихъ отъ христіанской вѣры [425]), но вообще цари, какъ владыки земныхъ государствъ) и вельможи (μεγιστᾶνες — Мѳ. 18, 23; Мр. 6, 21), какъ представители государственной власти, и богатые по матеріальному положенію, и тысяченачальники, и сильные (выдающіеся по искусству [426]), но не по физической силѣ [427]), и рабы, и свободные,—словомъ, всѣ земные обитатели, которымъ ради ихъ грѣховъ приходится страшиться гнѣва Божія (ст. 16), убѣгутъ въ горы и пещеры. Ихъ бѣгство будетъ выраженіемъ страха грѣшниковъ предъ Бож. судомъ, подобнымъ тому страху, который обнаружилъ Адамъ, скрывшійся отъ Бога между деревьями рая. Страхъ неразумный и бѣгство безполезное! Ни горы, хотя бы онѣ и упали на нихъ, ни пещеры и, вообще, никакая защита не будутъ въ состояніи скрыть грѣшныхъ людей отъ наступающаго суда и возмездія [428]). *Ибо пришелъ великій день гнѣва Божія: и кто можетъ устоять?* (Ср. Пс. 138, 7—12; Амосъ 7, 2; Наумъ 1, 6). Эти слова 17 ст. служатъ лучшимъ доказательствомъ того, что въ шестой печати рѣчь шла о наступленіи времени втораго пришествія, о времени дня Господня, о переворотахъ, которые предварятъ его, о судѣ и о явленіи гнѣва Бож. правды.

Такъ заканчивается первый порядокъ обнаруженій Бож. міроправленія; порядокъ не полный, но за нимъ послѣдуютъ другіе порядки, которые постепенно раскроютъ все, что людямъ нужно и можно знать о будущемъ. Сказавши о небесномъ престолѣ, первый порядокъ ограничивается указаніемъ на общія явленія, сопровождающія распространеніе христіанства (видѣнія коней). Затѣмъ, изобразивши состояніе въ загробной жизни христіанскихъ мучениковъ, первый порядокъ оканчивается откровеніемъ о конечномъ міровомъ переворотѣ предъ пришествіемъ Господа.

IV.

Второй порядокъ обнаруженій Божественнаго міроправленія.

(7—11 гл.).

Видѣніе седьмой главы начинаетъ собою второй порядокъ обнаруженій Бож. міроправленія предъ взоромъ тайнозрителя. Новый порядокъ начинается не съ начала исторіи христіанской Церкви, какъ начался первый, но со времени, которое заключаетъ въ себѣ предуказаніе конца. Въ видѣніяхъ коней было объяснено тайнозрителю, что несчастія и страданія людей при распространеніи христіанства суть необходимыя послѣдствія этого распространенія и зависятъ отъ Бож. воли и Бож. попущенія. Но по мѣрѣ того, какъ христіанство будетъ достигать своего полнаго преобладанія на землѣ, тогда и эти бѣдствія будутъ сокращаться и умаляться и перейдутъ въ бѣдствія и страданія, простирающіяся больше всего на нечестивыхъ, какъ враговъ царствія Божія. Благочестивые хотя и будутъ страдать съ нечестивыми и отъ нечестивыхъ, но уже не ради нечестивыхъ (какъ прежде для болѣе быстраго распространенія христіанства чрезъ славу христіанскихъ мучениковъ), а исключительно ради своего будущаго блаженства и ради славы Господа Бога. Подобно тому, какъ пшеница и плевелы, возрастая до жатвы на одной нивѣ, хотя и подвергаются дуновенію одного и того же вѣтра, однако хозяиномъ нивы уже ясно различаются, такъ и праведники, хотя попрежнему будутъ жить вмѣстѣ съ нечестивыми, однакоже ясно противопоставятъ себя этимъ послѣднимъ.

Наложеніе печати на избранныхъ

(7, 1—8).

Первое видѣніе второго порядка и говоритъ именно объ этомъ выдѣленіи праведныхъ изъ среды нечестивыхъ. Оно есть наглядное осуществленіе выраженія апостола: *позналъ Господъ Своихъ* (2 Тим. 2, 19).

Начало седьмой главы: *послѣ сего* (μετὰ τοῦτο или по другимъ μετὰ ταῦτα), подобное 4, 1, говоритъ объ окончаніи прежняго порядка видѣній и о началѣ новаго.

Сначала предъ пророческимъ взглядомъ Іоанна раскрывается картина спокойнаго историческаго развитія христіанскаго міра подъ образомъ четырехъ ангеловъ, удерживающихъ вѣтры отъ ихъ разрушительнаго дѣйствія надъ моремъ, надъ землею и на деревья. Четыре ангела стоятъ на четырехъ углахъ, т.-е. на сторонахъ свѣта, для удержанія вѣтровъ съ востока, запада, сѣвера и юга. Это во всякомъ случаѣ ангелы добрые [429]), а не злые, какъ полагаетъ Андрей кесар. [430]). Посему и значеніе этого видѣнія можно понимать въ смыслѣ символическаго указанія на благодатный миръ и тишину, которые водворяются на землѣ по мѣрѣ проникновенія христіанской религіи въ сердца людей. Несомнѣнно, христіанство представляетъ собою несравненно большую гарантію мира и спокойствія, чѣмъ языческія религіи [431]).

Со временемъ, однако, эти спокойствіе и миръ прекратятся. Ихъ предѣломъ въ видѣніи назначается окончаніе запечатлѣнія рабовъ Божіихъ. Іоаннъ созерцаетъ иного ангела, одного изъ слугъ Божіихъ [432]), во всякомъ случаѣ не самого І. Христа [433]) и не Его «предшественника» [434]). Этотъ ангелъ появляется (ἀναβαίνοντα) съ востока солнца, съ восточной стороны горизонта, какъ посланникъ Божій [435]), и въ своей рукѣ имѣетъ *печать Бога живаго* (σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος) (ср. 2, 17; 3, 12). Относительно этой печати существуетъ много различныхъ толкованій. Андрей кесар. [436]) разумѣетъ подъ нею невидимое изображеніе креста Господня и говоритъ, что «въ пришествіи антихриста печать животворящаго креста отличитъ невѣрныхъ отъ вѣрныхъ, непосрамленно носящихъ знаменіе Христово». Другіе же толкователи [437]) видятъ въ печати такой же таинственный знакъ, о которомъ говоритъ пр. Іезекіиль (9, 4).

Но первое мнѣніе неудобопріемлемо потому, что крестъ и крестное знаменіе составляютъ принадлежность всѣхъ христіанъ, а не избранныхъ изъ нихъ; второе же мнѣніе отличается слишкомъ общимъ характеромъ и ничего не говоритъ о сущности запечатлѣнія. Эвальдъ приравниваетъ значеніе печати (σφραγίς — sigillum) къ значенію знака вообще (σῆμα — signum). Но печать — болѣе, чѣмъ простой знакъ, и даже болѣе, чѣмъ простая отмѣтка. Печать есть спеціальный и нарочитый знакъ, наложеніе котораго въ свящ. Писаніи означаетъ во-1) отличіе одного предмета отъ другого (1 Кор. 9, 2; Рим. 4, 11),

во-2) его принадлежность тому или другому собственнику (2 Тим. 2, 19), напр., подобно печатямъ, налагаемымъ на вещи, или печатямъ, налагавшимся прежде на римскихъ рабовъ и римскихъ воиновъ и въ-3) сохраненіе запечатаннаго властію и силою того, кому принадлежитъ печать (9, 4; Мѳ. 27, 66). Печать нашего второго стиха нельзя сравнивать [438]) ни съ начертаніемъ имени звѣря (13, 17 и др.), ни отождествлять [439]) съ 2, 17 и 3, 12. Въ этихъ послѣднихъ случаяхъ печать является въ значеніи знака и отмѣтки. Къ пониманію нашего мѣста болѣе всего насъ можетъ приблизить Быт. 4, 15, гдѣ говорится о томъ, что Господь сдѣлалъ знаменіе Каину, чтобы никто, встрѣтившись съ нимъ, не убилъ его. Каиново знаменіе состояло въ отображеніи, по волѣ Божіей, на лицѣ и всей фигурѣ Каина того его душевнаго состоянія, которое было слѣдствіемъ его братоубійства. Подобно сему (только, конечно, въ своемъ родѣ) должна быть и печать, принесенная ангеломъ для избранныхъ рабовъ Божіихъ. Она должна быть прежде всего отличіемъ и преимуществомъ избранныхъ рабовъ Божіихъ не только предъ грѣшниками, но и предъ другими рабами Божіими; во-вторыхъ, она будетъ прямо указывать на ихъ близость къ Господу и вѣрность Ему, и, въ-третьихъ, она будетъ говорить и о покровительствѣ имъ Господа Бога. Совмѣщая все это въ одно, нужно сказать, что печать, о которой идетъ рѣчь во 2 ст., есть отображеніе на лучшихъ и избраннѣйшихъ членахъ христіанской Церкви той Бож. благодати, которая, преображая ихъ душу, преобразитъ и ихъ внѣшній видъ — чело, и, сохраняя ихъ въ вѣрности христіанству, дастъ имъ возможность смѣло и безбоязненно быть постоянными и явными исповѣдниками Христовой вѣры. Будетъ ли это состояніе отмѣчено и какимъ-либо внѣшнимъ знакомъ или нѣтъ, объ этомъ можно и не любопытствовать, хотя и возможно предполагать его, если принять во вниманіе, что Господь Богъ въ Ветхомъ завѣтѣ установилъ обрѣзаніе для евреевъ, какъ внѣшній знакъ Своего союза съ ними (Быт. 17, 10—13; Рим. 4, 11).

Такое пониманіе печати оправдывается и дальнѣйшимъ содержаніемъ апокалиптическаго видѣнія. Ангелъ, имѣвшій печать, обратился съ рѣчью къ четыремъ ангеламъ, у которыхъ была власть отъ Бога вредить (ἀδικῆσαι) землѣ и морю [440]) чрезъ вѣтры, находившіеся въ ихъ распоряженіи. Въ словахъ ангела заключается приказаніе, которое нужно понимать какъ Бож. повелѣніе, передаваемое по чиноначалію одними ангелами другимъ. Въ настоящемъ случаѣ одинъ ангелъ передаетъ Бож. повелѣніемъ другимъ удерживать дѣйствіе губитель-

ныхъ вѣтровъ на море, землю и деревья. Изображеніе добрыхъ ангеловъ, какъ руководителей вредными дѣйствіями стихій, вполнѣ согласно со свящ. Писаніемъ (Пс. 103, 4) и соотвѣтствуетъ тому его представленію, что земля, какъ проклятая за человѣческіе грѣхи (Быт. 3, 17—18), страдаетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ, заставляя страдать и его самого [441]) (Рим. 8, 20—22). Удержаніе вѣтровъ ангелами отъ вредныхъ дѣйствій должно, по слову ангела, продолжиться до тѣхъ поръ, пока онъ вмѣстѣ со своими сослужителями не положитъ печати на рабовъ Божіихъ. Продолжительность этого періода нужно отыскивать не въ самомъ процессѣ запечатлѣнія: для безплотныхъ силъ оно не можетъ требовать долгаго времени, но въ выборѣ рабовъ Божіихъ, т.-е. въ той соразмѣрности времени, въ которое среди рабовъ Божіихъ на землѣ созрѣетъ опредѣленное Богомъ число совершенныхъ и избранныхъ, достойныхъ Бож. печати.

Этихъ запечатлѣнныхъ изъ всѣхъ колѣнъ израильскихъ оказалось 144 тысячи.

Самое число 144 т., по согласному мнѣнію толкователей, очевидно, символическое и должно означать полное число избранныхъ ($12 \times 12 \times 100$). Вопросъ возникаетъ относительно подлежащихъ запечатлѣнію,— кто они?

Они названы израильтянами и притомъ прямо съ указаніемъ на 12 колѣнъ народа израильскаго.

Но ни то ни другое обстоятельство не вынуждаетъ насъ съ необходимостію заключать, что здѣсь имѣются въ виду израильтяне по плотскому происхожденію. Апостолъ Павелъ въ посланіи къ римлянамъ (2, 28, 29; 4, 12; 9, 7—8) называетъ всѣхъ христіанъ потомками Авраама; и христіане, составляющіе новозавѣтную Церковь, которая является продолженіемъ и замѣною церкви ветхозавѣтной [442]), могутъ быть названы истинными израильтянами, если не по плоти, то по духу [443]). Такое пониманіе наименованія израильтянъ-іудеевъ не чуждо и Апокалипсису, какъ объ этомъ можно заключать особенно по 2, 9; 3, 9. Что касается самаго перечисленія 12 израильскихъ колѣнъ, то нужно обратить вниманіе, во-первыхъ, на то, что оно не соотвѣтствуетъ ни одному перечисленію, которыя мы встрѣчаемъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ: Быт. 29—30; Быт. 49; Числ. 1—2; Втор. 27 и 33; 1 Пар. 2; Іезек. 48; вездѣ въ этихъ перечисленіяхъ порядокъ другой, чѣмъ въ нашемъ мѣстѣ [444]). Во-вторыхъ, въ нашемъ перечисленіи вставлено колѣно Левіино, что указываетъ на чисто религіозную цѣль перечисленія. Въ-третьихъ, въ немъ опущено ко-

лѣно Даново. Это опущеніе произошло не потому, что Даново колѣно совершенно вымерло [445]) ко времени написанія Апокалипсиса, и не потому, что Іоанну нужно было избѣжать числа тринадцать, — для этого онъ могъ опустить колѣно Манассіи, такъ какъ упоминаетъ о колѣнѣ Іосифа, — но скорѣе потому [446]), что, сообразно съ пророчествомъ пр. Іереміи (8, 16), отъ колѣна Данова долженъ произойти опустошитель земли, и потому принадлежащіе къ этому колѣну недостойны быть среди запечатлѣнныхъ. Въ-четвертыхъ, въ нашемъ перечисленіи употреблено имя Іосифа, что придаетъ особенный характеръ всему перечисленію [447]); и, въ-пятыхъ, наконецъ, для всѣхъ колѣнъ употреблены равныя числа, очевидно, взятыя въ абстрактномъ смыслѣ [448]).

Кто же эти израильтяне, если они не необходимо и не исключительно израильтяне по плоти?

Такъ какъ запечатлѣніе избранныхъ предуказываетъ скорое наступленіе конечныхъ событій міра и такъ какъ изъ посланія къ Рим. 11, 25—26 мы узнаемъ, что второе пришествіе Господа будетъ не прежде, чѣмъ совершится общее обращеніе израильскаго народа въ христіанство, то нѣкоторые толкователи [449]), принимая также во вниманіе Ис. 54 и 66 гл. и Дан. 12, 1, заключаютъ, что подъ запечатлѣніемъ 144 т. нужно понимать обращеніе евреевъ въ христіанство общею массою въ послѣднее время. «Ограниченное число въ 144 т. взято въ отличіе отъ тѣхъ евреевъ, которые будутъ обращаться въ христіанство въ продолженіе всего времени христіанской исторіи» [450]). Но запечатлѣніе не можетъ быть приравнено къ принятію христіанства, ибо печать налагается на тѣхъ, кто уже рабы Божіи (ст. 3); невѣрующіе же евреи не могутъ быть названы этимъ именемъ. Эвальдъ даетъ свое объясненіе и говоритъ, что подъ 144 т. запечатлѣнныхъ нужно понимать тѣхъ христіанъ, которые, будучи истинными христіанами, подобно св. Іоанну, будутъ соблюдать еврейскіе обрядовые законы, налагающіе (на нихъ) особенную печать — характеръ жизни. Но и въ этомъ чисто-человѣческомъ поступкѣ нѣтъ ничего, напоминающаго печать живаго Бога, приносимую и налагаемую особеннымъ небеснымъ посланникомъ.

Однако, было бы несправедливымъ не принимать во вниманіе наименованіе запечатлѣнныхъ «*израильтянами*» и видѣть въ нихъ «избранныхъ и совершенныхъ христіанъ послѣдняго времени, которые въ своемъ сердцѣ будутъ вѣрными слугами Божіими, будутъ извѣстны съ этой стороны безбожнымъ и останутся таковыми среди скор-

бей того времени»[431]). Нельзя также, подобно другимъ толкователямъ[432]), подъ запечатлѣнными разумѣть совершенныхъ и избранныхъ исключительно изъ обратившихся израильтянъ,— за что же имъ такое предпочтеніе? (Кол. 3, 11).

Поэтому, оставаясь вѣрными тексту 4 ст. и общему смыслу выраженій свящ. Писанія объ истинномъ Израилѣ, лучше всего, по нашему мнѣнію, подъ запечатлѣнными разумѣть совершенно вѣрующихъ послѣдняго времени, которые достигнутъ высшаго совершенства и одухотворенности послѣ общаго обращенія въ христіанство израильтянъ,— тогда, когда и Израиль по плоти и Израиль по духу составятъ единое стадо Христово (Іоан. 10, 16). Такимъ образомъ, запечатлѣнные ангеломъ суть совершеннѣйшіе изъ христіанъ послѣдняго времени, избранный народъ Божій,—тотъ самый, о которомъ упоминалъ Спаситель въ Своей эсхатологической рѣчи (Мѳ. 24, 22). Появленіе въ концѣ міра этихъ избранныхъ предполагалъ и ап. Павелъ, когда въ пророческомъ восторгѣ предвозвѣщалъ тѣ духовныя блага, которыя произойдутъ для Церкви, вслѣдствіе общаго обращенія израильскаго народа въ христіанство (Рим. 11, 12—15).

Видѣніе прославленныхъ предъ престоломъ

(7, 9—17).

Видѣніе запечатлѣнія 144 т. раскрывало предъ взоромъ тайнозрителя то, что будетъ на землѣ съ христіанскою Церковію предъ наступленіемъ послѣдней годины міра. Послѣдующее видѣніе говоритъ о томъ, какъ вознаграждаются на небѣ тѣ христіане, которые совершаютъ свое земное поприще среди скорбей міра и особенно (совершатъ) среди ужасовъ послѣдняго времени. Оно имѣетъ значеніе общаго утѣшенія и предостерегаетъ отъ возможнаго отчаянія по поводу страданій неповинныхъ христіанъ.

Выраженіе 9 ст. *послѣ сего* (μετὰ ταῦτα) говоритъ о томъ, что здѣсь идетъ рѣчь о новомъ видѣніи. Іоаннъ видитъ *великое множество людей* (ὄχλος πολύς = многочисленная толпа), т.-е. души людей, которыя были облечены въ человѣческіе образы (ср. 6, 9). Характеризуя это множество, Іоаннъ первѣе всего указываетъ на безчисленность (ὃν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο). Конечно, это не абсолютная безчисленность, взятая въ отличіе 144 т. запечатлѣнныхъ[433]) (4 ст.), но безчисленность относительная. Тайнозритель хочетъ сказать лишь то, что число этой толпы было столь велико, что онъ, а

равно и всякій другой, кто находился бы въ его положеніи, не могъ исчислить его.

Это множество характеризуется далѣе, какъ состоящее изъ всѣхъ племенъ (ἐκ παντὸς ἔθνους) и колѣнъ (φυλῶν) и народовъ (λαῶν) и языковъ (γλωσσῶν). Племя (ἔθνος), это—опредѣленная нація, люди извѣстной національности; колѣно, примѣнительно къ подраздѣленію людей еврейской національности, — то или другое подраздѣленіе людей всякой національности; народы — можно понимать какъ указаніе на принадлежность людей къ опредѣленному государству, а языкъ — въ смыслѣ указанія на нарѣчіе той или другой народности [454]). Словомъ, здѣсь мы имѣемъ указаніе на общечеловѣческій [455]) составъ многочисленной толпы. Въ отличіе отъ 144 т., находившихся, очевидно, на землѣ [456]), она, подобно душамъ, 6, 9, находится на небѣ предъ Бож. престоломъ. Несомнѣнно оба видѣнія 6, 9 и 7, 9 раскрываютъ одну и ту же истину, истину переселенія душъ праведныхъ христіанъ послѣ смерти къ небесному престолу и только дополняютъ одно другое [457]). Въ видѣніи 6, 9 разумѣлись исключительно христіанскіе мученики, и оно отвѣчало на вопросъ, имѣютъ ли какое-либо утѣшеніе христіанскіе мученики, которыхъ было такъ много, особенно въ первое время распространенія христіанства. Видѣніе 7, 9 имѣетъ въ виду всѣхъ умершихъ христіанъ, достигшихъ совершенства и угодившихъ Богу тѣми или другими подвигами вѣры и благочестія (и путемъ мученичества и путемъ добродѣтели), и отвѣчаетъ на вопросъ, имѣютъ ли утѣшеніе совершенные христіане, умершіе до времени всеобщаго суда и воздаянія.

Отвѣчая на этотъ вопросъ это наше видѣніе говоритъ, что души совершенныхъ христіанъ послѣ ихъ смерти переселяются на небо. Іоаннъ созерцаетъ ихъ находящимися предъ Бож. престоломъ и предъ Агнцемъ, въ бѣлыхъ одеждахъ и съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ. Предстояніе предъ престоломъ и предъ Агнцемъ означаетъ близость къ Господу, какъ къ источнику блаженства; бѣлыя одежды говорятъ объ оправданности и нравственной чистотѣ, какъ условіяхъ этой близости; пальмовыя же вѣтви (φοίνικες), которыя нужно уподоблять здѣсь не вѣтвямъ побѣды [458]), но вѣтвямъ праздничной радости (Лев. 23, 40; Іоан. 12, 13), означаютъ блаженную радость предъ престоломъ Всевышняго [459])

Все множество восклицало [460]): спасеніе (σωτηρία) Богу и Агнцу. Это восклицаніе не означаетъ благодаренія за избавленіе отъ земныхъ скорбей и перенесеніе на небо [461]), ни благодареніе за спасеніе

міра — за искупленіе [462]), но ближе всего, сообразно съ указаннымъ значеніемъ пальмовыхъ вѣтвей и въ соотвѣтствіе содержанію хвалы ст. 12, оно есть выраженіе чувства восторга предъ Богомъ и Агнцемъ, спасающими міръ многоразличными судьбами (Пс. 3, 9; Рим. 1, 16; 1 Тим. 2, 3; Тит. 1, 3 и др.).

Великое множество спасенныхъ христіанъ было неодинокимъ предъ престоломъ въ прославленіи Господа. Здѣсь же Іоаннъ созерцаетъ ангеловъ, и старцевъ, и животныхъ. Всѣ они въ отвѣтъ на прославленіе святыхъ спасенныхъ, подтверждая его словомъ аминь, поклонялись предъ Сидящимъ на престолѣ и Агнцемъ и съ своей стороны возсылали имъ хвалу (подобно какъ 5, 12) за ихъ семь добродѣтелей и совершенствъ [463]).

Въ заключеніе видѣнія Іоаннъ сообщаетъ полученное имъ самимъ объясненіе его значенія.

Русскій переводъ 13 ст. «начавъ рѣчь» (по-славянски — «и отвѣща» — правильно) невѣрно передаетъ мысль подлинника: ἀπεκρίθη — буквально: отвѣтилъ. Хотя со стороны Іоанна и не было еще вопроса, но онъ, очевидно, предполагался, по ходу раскрытія видѣнія (ср. Зах. 4, 11). Іоаннъ, такъ сказать, затаилъ этотъ вопросъ въ своей душѣ [464]). Примѣнительно къ этому нужно понимать и послѣдовавшій отвѣтъ Іоанна старцу: «ты знаешь» (σὺ οἶδας). Его именно можно понимать такъ: ты знаешь, что я думаю по этому вопросу [465]), ибо хотя я и знаю, но ты знаешь много лучше, зачѣмъ же ты спрашиваешь меня? Скажи лучше самъ мнѣ [466]), господинъ мой (κύριος μοῦ)! Употребленіе обращенія: господинъ мой, не означаетъ поклоненія [467]) Іоанна предъ старцемъ, — это было бы противорѣчіемъ идеѣ поклоненія одному Богу и не оправдывалось бы 19, 20, 22, 9, но означаетъ выраженіе обыкновенной почтительности (Быт. 23, 6; Лев. 12, 11 и др.) спрашивающаго къ отвѣчающему, — смиреннаго Іоанна къ прославленному Богомъ старцу [468]).

Старецъ, отвѣчая на два вопроса, *кто и откуда пришли* (τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον), объяснилъ, что это великое множество суть тѣ, которые пришли отъ великой скорби (οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης). Они названы пришедшими отъ великой скорби, т.-е. перенесшими скорбь, не избѣжавшими ея [469]). Выраженіе же «великая скорбь» (Мѳ. 24, 21—29) говоритъ о томъ, что эти спасенные суть не только тѣ, которые подверглись страданіямъ мученичества въ прошедшемъ [470]), и не тѣ, которые подвергнутся мученіямъ и страданіямъ въ послѣднее антихристово [471]) время [472]), но

вообще всѣ христіане, которые какъ прежде, такъ и въ будущемъ (и при антихристѣ особенно) должны совершать свой земной подвигъ спасенія при многоразличныхъ страданіяхъ и скорбяхъ. Такъ что наименованіе скорби великою,—что вполнѣ согласно и съ Мѳ. 24, 21—29,—говоритъ столько же объ интенсивности христіанскихъ страданій, сколько и о разнообразіи ихъ. Это вообще тотъ узкій путь, который ведетъ людей ко спасенію (Мѳ. 7, 14).

Съ такимъ пониманіемъ выраженія—«великая скорбь», вполнѣ согласуется и дальнѣйшая характеристика спасенныхъ: они, говорится, омыли и убѣлили свои одежды кровію Агнца (ἔπλυναν... καὶ ἐλεύκαναν...) Въ этомъ выраженіи, примѣнительно къ 1 Іоан. 1, 7, всего естественнѣе понимать подъ омытіемъ отнятіе, по милости Божіей, всякой грѣховной скверны съ души праведника (1, 5), а подъ убѣленіемъ (не искупленіе только [473])—достиженіе той чистоты и добродѣтельнаго совершенства, которое доступно всякому христіанину [474]) при его вѣрѣ въ Агнца, распятаго І. Христа, и при пользованіи благодатными дарами, подаваемыми въ св. таинствахъ [475]). Какъ совершенные и достойные, они (великое множество) находятся предъ престоломъ Бога и служатъ Ему день и ночь (постоянно) [476]) въ Его храмѣ (3, 12), пользуясь Его непосредственнымъ покровительствомъ. Такое состояніе совершенныхъ христіанъ, послѣ ихъ смерти, въ виду того что оно названо служеніемъ (λατρεύουσιν), не есть полное блаженство, а только его предначатіе. Полное же блаженство, когда совершенные получатъ не только бѣлыя одежды, но и вѣнцы (2, 10), предстоитъ для нихъ въ будущемъ, послѣ общаго воскресенія и суда [477]); оно только въ надеждѣ. На это выразительно указываетъ объясняющій старецъ, когда, употребляя въ предыдущемъ глаголы въ прошедшемъ и настоящемъ временахъ (убѣлили, омыли, пребываютъ (εἰσίν), служатъ (λατρεύουσιν) переходитъ къ глаголамъ въ будущемъ времени [478]). Онъ говоритъ: Сидящій будетъ обитать въ нихъ (σκηνώσει); они не будутъ алкать и жаждать (οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν) (ст. 15). Обитаніе въ вѣрующихъ Господа Бога, напоминая Іоан. 14, 2; 2 Кор. 6, 16, говоритъ о томъ вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ, которое описывается въ Апок. 21 и 22 гл.; а самое описаніе этого блаженства въ 16 и 17 ст. соотвѣтствуетъ 21, 3, 4. Источникомъ и причиною ихъ блаженства будетъ ихъ непосредственная близость къ Агнцу, — близость, уподобляемая близости заботливаго пастыря къ его овцамъ. Этотъ Агнецъ, находящійся посреди престола, т.-е. въ самой возможной близости къ нему (ἀνὰ

μέσον τοῦ θρόνου, а не: ἐν μέσῳ, — что равнялось бы «вблизи» [479]), — будетъ пасти ихъ, т.-е. будетъ оберегать ихъ отъ всякой скорби и страданій, и будетъ водить ихъ на живые источники водъ, не только утоляющіе жажду, но и вообще сохраняющіе и поддерживающіе жизнь, — животворные [480]) (ср. Ис. 49, 10; Іоан. 4, 10, 14; 7, 38; 10, 14, 27). А слѣдствіемъ этого будетъ то, что не будетъ болѣе слезъ на ихъ глазахъ, ибо не будетъ у нихъ никакого огорченія, никакой печали (Ис. 25, 8).

Казни первыхъ четырехъ трубъ

(8).

Содержаніемъ восьмой главы служатъ явленія, представляющія собой дальнѣйшее раскрытіе второго порядка обнаруженій Бож. міроправленія.

Въ 7 гл. въ видѣніи 144 т. запечатлѣнныхъ былъ указанъ идеалъ всякаго христіанина, а вмѣстѣ и цѣль всей Церкви: къ концу міра воспитать въ своей средѣ избранныхъ изъ совершенныхъ; въ видѣніи же множества спасенныхъ дано утѣшеніе всѣмъ переносящимъ житейскія скорби. Теперь въ 8 гл., въ явленіяхъ и образахъ, дается объясненіе, какія именно скорби постигнутъ міръ и все человѣчество.

Іоаннъ возвращается къ созерцанію той же обстановки, которая была предъ его пророческимъ взоромъ въ 4 и 6 главахъ. Онъ снова видитъ таинственную книгу въ десницѣ Сидящаго, видитъ и Агнца. Агнецъ снимаетъ послѣднюю, седьмую печать съ запечатанной книги. То обстоятельство, что изображеніе явленія по снятіи седьмой печати Іоаннъ начинаетъ простымъ союзомъ «и» (καὶ), говоритъ о тѣсной связи этого явленія съ явленіемъ седьмой гл., а не съ явленіемъ 6, 12—17 [481]), которое было отдѣлено μετὰ ταῦτα — послѣ сего (7, 1) отъ восьмой главы. Доказательство, что явленія 8 гл. принадлежатъ къ другому порядку, чѣмъ явленія 4—6 главъ, можно видѣть и въ томъ еще, что Іоаннъ уже не упоминаетъ болѣе о частностяхъ прежней обстановки видѣній: ни о животныхъ, ни старцахъ, ни свѣтильникахъ, — ихъ уже не было предъ взоромъ Іоанна.

Непосредственнымъ слѣдствіемъ снятія седьмой печати было то, что на небѣ водворилось молчаніе какъ бы на полчаса (σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώριον). По вопросу значенія этого молчанія толкователи говорятъ очень много.

«Безмолвіе,—пишетъ Андрей кесар.,—знаменуетъ ангельское благочиніе, благоговѣніе и невѣдѣніе ими о времени второго пришествія. Полчаса, т.-е. краткое время, въ которое, по наведеніи наказаній и прекращеніи земного, явится царство Христово». «Молчаніе — это молчаніе среди святыхъ на небѣ во время совершенія казней по семи трубамъ, или лучше стыдъ и благодарность святыхъ, видѣвшихъ себя блаженными, другихъ же — осужденными», говоритъ Корнелій Ляпидъ. Стараются взглянуть на этотъ вопросъ каждый съ своей точки зрѣнія и новѣйшіе толкователи: по мнѣнію однихъ [482]), молчаніе есть указаніе на нѣжное чувство состраданія въ душѣ самого тайнозрителя, которое возникло въ немъ предъ предстоящими скорбями міра. Но для такого толкованія нѣтъ основанія въ самомъ текстѣ, — Іоаннъ въ этомъ явленіи совершенно умалчиваетъ о своей личности. Другіе [483]) — молчаніе принимаютъ за выраженіе того страха и содроганія, которые испытали въ себѣ небожители предъ начинающимися страшными казнями. По мнѣнію нѣкоторыхъ, это получасовое молчаніе есть или «молчаніе враговъ Церкви Христовой, сознающихъ свою виновность» [484]), или «затаеніе дыханія небесными силами, вслѣдствіе ихъ чрезвычайно напряженнаго ожиданія» (Захар. 1, 13; Авв. 2, 20) [485]), и имѣетъ цѣлію особенно выставить значеніе содержанія седьмой печати [486]), или же — указаніе на то, что «теперь больше уже ничего не совершится; оно, молчаніе, говоритъ намъ, что исторія Бога съ міромъ теперь дошла до своей цѣли» [487]).

Молчаніе — σιγή — означаетъ не просто тишину, прекращеніе звуковъ вообще, но прекращеніе звуковъ человѣческой рѣчи. Эта рѣчь, эти звуки раздавались прежде на небѣ, такъ какъ прямо сказано, что безмолвіе наступило на небѣ. А изъ предыдущаго мы знаемъ, что на небѣ предъ престоломъ Божіимъ раздавалась неумолкающая пѣснь хвалы животныхъ, старцевъ (4, 9—10), ангеловъ (4, 12) и душъ спасенныхъ христіанъ (7, 10). И если теперь, по снятіи седьмой печати, на небѣ водворилось безмолвіе, то, стало-быть, прекратилась эта пѣснь хвалы небожителей. Что же могло быть причиною этого молчанія и какое его значеніе?

По отношенію къ небожителямъ, при ихъ близости къ престолу Всевышняго, можетъ быть допущено одно лишь чувство,—чувство безконечнаго благоговѣнія. Всѣ небожители, невольно обнаруживая благоговѣніе предъ Вседержителемъ, замолкли на короткое время предъ предстоящими обнаруженіями Бож. гнѣва, какъ непостижимыми дѣйствіями Бож. Промысла. Но это молчаніе, какъ невольное выраженіе

подавляющаго чувства, могло быть только кратковременнымъ, какъ бы получасовымъ. Выраженіе «какъ бы на полчаса» (ὡς ἡμιώριον) имѣетъ значеніе приблизительнаго указанія времени (ср. Іоан. 4, 6; 19, 14; Лук. 8, 42) и не можетъ быть понимаемо [488]) въ буквальномъ «собственномъ» смыслѣ слова. Оно есть общее обозначеніе кратковременности промежутка въ самомъ видѣніи, и нѣтъ основанія отыскивать [489]) для этого числа соотвѣтствующій періодъ въ исторіи міра. Это краткое время безмолвія небожителей было занято созерцаніемъ таинственнаго видѣнія, имѣвшаго значеніе не только для Іоанна, но и для нихъ самихъ.

Іоаннъ видитъ семь ангеловъ, стоящихъ предъ Богомъ. Нельзя думать, что опредѣленный членъ (τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους), поставленный предъ ἑπτά, указываетъ здѣсь на то, что для Іоанна это были уже извѣстные изъ предыдущаго ангелы и названные имъ семью свѣтильниками (4, 5) [490]), ибо то—не ангелы, а «духи Божіи». Точно такъ же нельзя сказать и того, что этотъ членъ употребленъ для указанія на противоположность семи ангеловъ 8, 2, четыремъ ангеламъ 7, 1; эта противоположность очевидна сама по себѣ. Скорѣе всего, такъ какъ семь ангеловъ и въ дальнѣйшихъ видѣніяхъ остаются предъ престоломъ подобно четыремъ животнымъ и старцамъ (7, 13), можно согласиться, что членъ служитъ указаніемъ на ангеловъ извѣстнаго чина, предстоящихъ предъ престоломъ Божіимъ [491]) (ср. Кол. 1, 16; 2, 10; Еф. 1, 20; 3, 10; Дан. 10, 13 и др.) и назначенныхъ для опредѣленнаго служенія [492]) (Тов. 12, 15). Это ихъ служеніе предуказывается уже въ ихъ атрибутѣ — семи трубахъ, которыя даны имъ [493]). Трубы, употреблявшіяся въ древности и какъ сигналы къ сраженію (Іис. Нав. 6, 4) и какъ звуки торжества и побѣды (Пс. 47, 6; 81, 4; 1 Пар. 15, 24), въ нашемъ мѣстѣ являются (ср. Мѳ. 24, 31; 1 Сол. 4, 16; 1 Кор. 15, 32) въ значеніи трубъ, возвѣщающихъ судъ Божій надъ (грѣшниками) грѣшнымъ міромъ (Ос. 8, 1) [494]), какъ своего рода сигналы къ началу послѣдующихъ явленій.

Кромѣ семи ангеловъ, Іоаннъ видитъ еще новаго (ἄλλος). Этотъ послѣдній предсталъ не предъ престоломъ, но предъ жертвенникомъ (τοῦ θυσιαστηρίου). Опредѣленный членъ τοῦ предъ θυσιαστηρίου и отсутствіе какого-либо другого опредѣленія при этомъ словѣ указываютъ на то, что жертвенникъ долженъ быть извѣстенъ уже изъ предыдущаго. Это, очевидно, тотъ самый жертвенникъ, о которомъ упоминалось въ 6, 9 и подъ которымъ нужно разумѣть (имѣя въ виду

устройство ветхозавѣтной скиніи, Исх. 35, 15—16; 37, 25, 26; 38, 1—8) жертвенникъ всесожженія [495]).

Съ этого жертвенника, подобно тому какъ ветхозавѣтные священники (Лев. 16, 12) брали горячіе уголья для своихъ кадильницъ, съ которыми они входили въ святилище (Лук. 1, 9), ангелъ долженъ былъ взять горячихъ угольевъ для своей золотой кадильницы. Золотая кадильница (λιβανωτὸν χρυσοῦν), которой далѣе противопоставляется ѳиміамъ (θυμιάματα), есть, очевидно, сосудъ, упоминаемый въ 1 Пар. 9, 29 и предназначенный для сожиганія ладана на горячихъ угольяхъ [496]). Ангелу *дано было множество ѳиміама для того, чтобы онъ съ молитвами святыхъ возложилъ его на золотой жертвенникъ.* Русскій переводъ въ сравненіи съ славянскимъ: «да дастъ молитвамъ святыхъ всѣхъ на алтарь златый», не точно передаетъ слова греческаго подлинника. Тамъ мы читаемъ: ἵνα δώσῃ ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν,— что буквально и передаетъ славянскій переводъ. Неточность русскаго перевода произошла, очевидно, изъ стремленія избѣжать трудности въ пониманіи выраженія. По общему мнѣнію большинства толкователей [497]), конструкція конца 3 ст. произошла не вслѣдствіе его связи съ 4 ст. (ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων τῶν ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων δοθέντων) [498]),—что предполагаетъ и передаетъ русскій переводъ,— но вслѣдствіе того, что какъ тамъ, такъ и здѣсь поставленъ особенный видъ dativ. comm. при глаголахъ δώσῃ и ἀνέβη.

Общій смыслъ выраженій 3 и 4 ст. получается слѣдующій. Ѳиміамъ данъ былъ ангелу для того, чтобы онъ (ангелъ) помогъ [499]) молитвамъ святыхъ дойти до престола Божія, какъ возносится дымъ ѳиміама и бываетъ пріятнымъ благоуханіемъ жертвы. Дымъ кадильный здѣсь не средство вознošенія молитвы, но лишь простое указаніе на это возношеніе; и ангелъ—не посредникъ и приноситель жертвы, но слуга, который, по повелѣнію Божію (ѳиміамъ данъ отъ Бога), приставленъ служить святымъ [500]). На это послѣднее обстоятельство указываютъ и слова: отъ руки ангела (ἐκ χειρός), а не чрезъ ангела (διὰ ἀγγέλου). Такой взглядъ на значеніе ѳиміама въ кадильницѣ ангела нѣсколько помогаетъ уяснить и пониманіе золотого жертвенника (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν), стоящаго предъ престоломъ. Престолъ (ср. 4, 2) здѣсь служитъ символомъ (замѣною) Самого Бога, и выраженіе «жертвенникъ предъ престоломъ» указываетъ на его близкое отношеніе къ Богу. Вслѣдствіе этой близости жертвенника, молитвы святыхъ, обозначаемыя ѳиміамомъ, и бываютъ прини-

маемы Господомъ. Поэтому подъ золотымъ жертвенникомъ въ 3 ст. нужно разумѣть другой жертвенникъ, а не тотъ, о которомъ упоминалось уже въ началѣ этого стиха. Этотъ жертвенникъ другой уже потому, что Іоаннъ, отличая его отъ перваго, присоединяетъ къ нему эпитетъ — золотой. Такъ что, если подъ жертвенникомъ начала 3 ст. мы разумѣли жертвенникъ всесожженія, стоящій во дворѣ народа, то подъ золотымъ жертвенникомъ можно разумѣть только тотъ, который по описанію Моисеевой скиніи стоялъ во святилищѣ предъ входомъ во святое святыхъ (Исх. 40, 5, 26) и который ясно отличается тѣмъ же эпитетомъ золотой отъ (другого) жертвенника во дворѣ народа (Исход. 40, 6) [501]). И нѣтъ никакого основанія смѣшивать [502]) два жертвенника 3 ст., принимая ихъ за одинъ и тотъ же, только лишь потому, что здѣсь не говорится о передвиженіи ангела отъ одного (жертвенника) къ другому. Передвиженіе несомнѣнно предполагается изъ употребленія глаголовъ, выражающихъ различныя дѣйствія ангела: «сталъ» предъ жертвенникомъ (3 ст.), «взялъ» кадильницу, «наполнилъ» огнемъ и «повергъ» на землю (ст. 5). Предъ взоромъ Іоанна происходило нѣчто подобное тому, что происходило въ іерусалимскомъ храмѣ во время богослуженія; но при этомъ какъ былъ отличенъ отъ іерусалимскаго храма этотъ небесный храмъ видѣнія, такъ была отлична и своеобразна и его обстановка, — сходство было только приблизительное [503]).

Такимъ образомъ, все то, что происходило во время получасового молчанія, можно представить въ слѣдующей смѣнѣ дѣйствій и движеній. Ангелъ съ кадильницею въ рукахъ подошелъ къ жертвеннику всесожженія и наполнилъ ее горячими угольями. Тогда же ему было дано (позволено взять съ извѣстнаго мѣста) множество ѳиміама, чтобы онъ, подойдя къ золотому жертвеннику святилища, воскурилъ его на горячихъ угольяхъ. Когда дымъ ѳиміама поднялся, когда чрезъ это было указано, что приняты [504]) Господомъ молитвы всѣхъ святыхъ, т. е. всѣхъ христіанъ и подвизающихся и прославленныхъ [505]), и что услышана ихъ просьба объ отмщеніи крови мучениковъ (6, 10), тогда ангелъ снова возвратился къ жертвеннику всесожженія и снова наполнилъ кадильницу угольями (5 ст.). Но наполнилъ не для того, чтобы снова итти для воскуренія ѳиміама во святилищѣ, но для того, чтобы высыпать эти уголья на землю, — съ высоты небеснаго свода, на которомъ Іоаннъ видѣлъ небесный храмъ и престолъ [506]). Эти горячіе уголья (Притч. 25, 21—22; Рим. 12, 20), высыпанные на землю, должны были обозначить начало казней Бож. гнѣва надъ

грѣшнымъ человѣческимъ родомъ, наступленіе времени Бож. суда и отмщенія [507]).

Лишь только произошло это дѣйствіе ангела, какъ на небѣ среди небожителей снова раздались прерванные на время голоса славословія; снова вокругъ престола послышались раскаты грома, и заблистали молніи,—и началась та же безконечная жизнь и движеніе, которыя наблюдались Іоанномъ до открытія седьмой печати (4, 5; 8, 11). На землѣ же, надъ которою были высыпаны горячіе уголья, произошло землетрясеніе (σεισμός — въ значеніи землетрясенія) [508]), какъ первое и непосредственное выраженіе всемогущества Божія, проявляющагося въ судѣ надъ человѣчествомъ.

Вмѣстѣ съ этимъ семь ангеловъ, стоявшихъ съ трубами, приготовились трубить, чтобы каждымъ отдѣльнымъ звукомъ трубы возвѣщать наступленіе новой казни, поражающей землю.

Когда протрубилъ первый (въ отношеніи къ счету послѣдующихъ трубъ — второй, третьей и т. д.) ангелъ, тогда на глазахъ Іоанна (какъ показываетъ глаголъ «сдѣлались» ἐγένετο) произошло неестественное для обычнаго нашего опытнаго знанія смѣшеніе града и огня съ кровію, каковая смѣсь и падала на землю. Такое странное явленіе, во всякомъ случаѣ, не «фантазія» тайнозрителя, «заимствованная имъ изъ представленій древнихъ народовъ» [509]),—это несогласно съ Божеств. достоинствомъ откровенія. Нельзя понимать эту казнь и въ смыслѣ общаго указанія на ужасы войны [510]), или на моръ и голодъ, бывшіе во дни римской имперіи [511]), — этому противорѣчитъ самый текстъ Апокалипсиса. Текстъ ясно говоритъ, что странное смѣшеніе произошло на глазахъ тайнозрителя [512]). Противъ образнаго (символическаго) толкованія этой казни говорятъ и аналогіи ветхозавѣтной исторіи, а также выраженія пророковъ. Исторія египетскихъ казней (Исх. 9, 24) говоритъ о казни градомъ съ огнемъ, а прр. Іоиль между небесными знаменіями, которыми грозилъ Господь нечестивымъ, указываетъ «кровь, и огонь, и столпы дыма» (2, 30). Нѣчто подобное созерцаетъ и св. Іоаннъ по отношенію къ отдаленному будущему. Онъ видитъ чрезвычайное орудіе казни, которое должно соотвѣтствовать особенной грѣховности и виновности міра сравнительно съ міромъ египетскимъ. Если надъ Египтомъ упалъ градъ, смѣшанный лишь съ огнемъ, то, по Апокалипсису, по звуку первой трубы будетъ падать градъ, смѣшанный не только съ огнемъ, но и съ кровію (ἐν αἵματι); слѣдовательно, этотъ градъ будетъ имѣть видъ шариковъ, которые будутъ смочены кровію, — съ запа-

хомъ и видомъ дѣйствительной человѣческой крови [513]) (ср. 16, 6), и кромѣ этого будетъ сопровождаться истребительнымъ огнемъ.

Слѣдствіе этой казни указано самимъ тайнозрителемъ: отъ упавшаго града погибла, сгорѣвши, третья часть деревьевъ и вся зеленая трава.

Коль скоро допущено, что самая казнь, несмотря на свою необъяснимость съ точки зрѣнія современнаго опыта, есть дѣйствительное физическое явленіе, то и ея послѣдствія должны быть объяснены какъ физическія бѣдствія среди земной природы. Это не уменьшеніе питательныхъ средствъ и не появленіе голода [514]), но дѣйствительное истребленіе градомъ и огнемъ третьей (приблизительно) части деревьевъ на всей поверхности [515]) земли, которыя будутъ не только разбиты и поломаны, но именно сожжены; трава же, какъ нѣчто болѣе нѣжное, будетъ выжжена вся, на всей поверхности земли. Конечно, такое страшное событіе можетъ смутить всякаго и можетъ возбудить сомнѣніе въ примѣнимости здѣсь буквальнаго пониманія. Поэтому мистическіе толкователи думаютъ видѣть въ этой казни лишь указанія на бѣдствія, которыя происходятъ и будутъ происходить въ Церкви и съ Церковью. Такъ, напр., Папе въ казни первой трубы видитъ тѣ бѣдствія, которыя испытала Церковь отъ аріанской ереси; а Брандтъ подъ деревьями и травою разумѣетъ сильныхъ и слабыхъ по духу христіанъ, которые не устоятъ въ своемъ благочестіи во время тѣхъ или другихъ испытаній. Но вмѣсто того, чтобы отклоняться въ подобную область безпочвенныхъ соображеній, лучше во избѣжаніе смущенія помнить, что эта страшная и непонятная казнь есть казнь не нашего времени, но отдаленнаго будущаго, близкаго къ концу міра, когда и весь міръ будетъ обновленъ чрезъ страшные физическіе перевороты [516]).

Первая казнь, хотя и не простиралась прямо на людей, однако, истребивши третью часть деревьевъ и всю земную траву, несомнѣнно причинила и людямъ непоправимыя несчастія и лишенія. Казнь второй трубы еще болѣе увеличиваетъ эти бѣдствія и жизненныя стѣсненія.

По звуку второй трубы съ неба упала *какъ бы большая гора, пылающая огнемъ.* Паденіе горы съ неба указываетъ на небесное происхожденіе казни, т.-е. на то, что она совершается какъ промыслительное дѣйствіе Бож. всемогущества и суда. Присоединеніе же частицы «какъ бы — ὡς» указываетъ на то, что эта гора не была горою въ собственномъ смыслѣ [517]), какъ не была она «созданіемъ

народной фантазіи, которой воспользовался св. Іоаннъ» (Іер. 51, 25) [518]. Эту гору нельзя понимать въ смыслѣ огнедышащей горы, извергающей свою огненную лаву въ море [519]; огнедышащая гора не похожа на гору, падающую съ неба, да и послѣдствія изліянія лавы не могутъ быть сравниваемы съ указанными въ 8 и 9 ст. Эпитеты: «большая» и «пылающая огнемъ» требуютъ разумѣть подъ горою громадную массу огня [520], которая должна упасть съ неба въ послѣднее время. Это будетъ чрезвычайнымъ дѣйствіемъ Бож. всемогущества, проявляющаго свой гнѣвъ надъ грѣшнымъ человѣчествомъ. Нѣкоторую аналогію этой казни, хотя и очень отдаленную, можно, пожалуй, найти въ первой египетской казни (Исх. 7, 20), по которой воды р. Нила обратились въ кровь. Подобно сему и воды моря, вслѣдствіе паденія въ нихъ пылающей горы (массы огня), также обратятся въ кровь. Послѣдствіе—неожиданное, и его нужно понимать такъ, что воды всего моря (не Средиземнаго только) [521] испортятся, потерявши и свой прежній видъ и свой прежній вкусъ [522], а чрезъ это въ нихъ умреть третья часть всего живущаго. Но кромѣ того, на морѣ погибнетъ [523] и третья часть кораблей. Подъ кораблями можно и нужно разумѣть не только самые корабли, разбивающіеся и погружающіеся въ воду вслѣдствіе страшнаго волненія при паденіи огненной горы, но нужно разумѣть и людей, находящихся на корабляхъ въ плаваніи: они будутъ погибать вслѣдствіе того зловонія, которое распространится отъ гніющей воды и отъ гніющихъ въ ней мертвыхъ рыбъ [524].

Совершенно произвольно пониманіе подъ падающею горою «магометанства и бѣдствій, причиненныхъ имъ христіанскому міру» [525], или «неистовства и упорства іудеевъ во время войны съ Римомъ» [526]. Нельзя согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ, что «подъ гибелью рыбъ и кораблей нужно разумѣть страданія и несчастія истинныхъ христіанъ среди нечестивыхъ народовъ, которые (будто бы) изображаются здѣсь подъ образомъ моря» [527]. Произвольно также и то толкованіе, по которому подъ рыбами разумѣются люди, а подъ кораблями — общества людей, погибающія во время ужасовъ войны [528].

Принимая пылающую падающую гору за необычайное Бож. чудо, которое совершится въ будущемъ на глазахъ грѣшнаго, изумленнаго и устрашеннаго міра [529], всего естественнѣе подъ послѣдствіями этой казни подразумѣвать тѣ затрудненія въ жизни, торговлѣ и сношеніяхъ, которыя произойдутъ вслѣдствіе порчи морскихъ водъ [530]. Во всякомъ случаѣ, это бѣдствіе—внѣшнее и физическое, которое постиг-

нетъ людей чрезъ бѣдственное состоянiе видимой природы, подвергшейся порчѣ изъ-за ихъ грѣховъ.

О страданiяхъ людей чрезъ пораженiе физической природы говоритъ и слѣдующая казнь. По звуку трубы третьяго ангела съ неба упала большая звѣзда. Какъ двѣ первыя, такъ и эта третья казнь была выраженiемъ Бож. гнѣва и Бож. суда, которые приходятъ съ неба на землю. Это есть какъ бы разъясненiе дѣйствiя ангела, бросившаго горячiя уголья изъ кадила на землю (8, 5). Теперь съ неба падаетъ, низвергается (ἔπεσεν) звѣзда,—падаетъ не въ мiровое пространство, какъ это можно наблюдать теперь, но прямо на землю, и это паденiе должно быть понимаемо въ буквальномъ смыслѣ. Павшая звѣзда, во-1) характеризуется, какъ звѣзда большая, во-2) изображается горящею подобно свѣтильнику, т.-е. отличающеюся особенною яркостiю и непосредственностiю впечатлѣнiя на зрительныя ощущенiя, въ-3) представляется упавшею на третью часть рѣкъ и на источники водъ и, въ-4) наконецъ, она, въ качествѣ дополнительной характеристики, названа полынью.

По мнѣнiю Эвальда, этотъ образъ падающей звѣзды, которая дѣлаетъ воды горькими, заимствованъ Iоанномъ изъ народнаго повѣрья о паденiи звѣздъ на землю, и потому,—говоритъ онъ,—падающая звѣзда здѣсь можетъ обозначать простую комету. Но въ этомъ мнѣнiи упущено изъ вниманiя прямое указанiе на паденiе звѣзды на землю. Звѣзда, это—не ангелъ-губитель, посылаемый Богомъ для явленiя на землѣ Бож. гнѣва [531]), это и не дiаволъ, по попущенiю Божiю «упоевающiй людей бурнымъ и горькимъ развращенiемъ» [532]); это, наконецъ, и не «духъ (Naturgeist) горечи, нѣкоторая потенцiя горечи, какъ бы ея нѣкоторая концентрацiя, посылаемая Богомъ для наказанiя людей» [533]).

Для самого тайнозрителя падающая звѣзда была дѣйствительною звѣздою [534]), и онъ отличаетъ ее отъ другихъ звѣздъ только лишь тѣмъ, что она была большою. Но присоединяя къ ней названiе «полынь», Iоаннъ даетъ основанiе предполагать, что эта звѣзда, будучи по своему небесному положенiю такъ же, какъ и другiя звѣзды, была при этомъ явленiемъ чудеснымъ и заключала въ своей природѣ нѣчто большее, чѣмъ прочiя. Поэтому-то она изображается подобною факелу, возженною и пылающею по дѣйствiю Бож. Промысла.

Послѣдствiя паденiя звѣзды предуказываются въ ея названiи. Имя звѣздѣ—полынь. Это не олицетворенiе, а указанiе на дѣйствительное свойство ея природы. Свойство ея природы таково же, каково и

свойство травы, называемой полынью [535]), — производить вкусовое ощущеніе горечи.

Она упала на третью часть рѣкъ и на источники водъ. По первой трубѣ градомъ была истреблена третья часть деревьевъ и вся зеленая трава; по второй — третья часть моря сдѣлалась кровію; теперь, по звуку третьей трубы, повреждается третья часть въ рѣкахъ и всѣ источники. Звѣзда упала на одно небольшое пространство, но дѣйствіе Бож. гнѣва, который обозначаетъ эта падающая звѣзда, выразилось въ измѣненіи вкуса третьей части всей рѣчной воды и всѣхъ источниковъ (ср. Исх. 15, 23—26). Эта вода, прежде сладкая, теперь сдѣлалась горькою и притомъ въ такой мѣрѣ, что не только была непріятна на вкусъ, но и являлась причиною особенной смертности. Принимая во вниманіе слова 11 ст., гдѣ говорится, что горькою стала третья часть вообще всѣхъ водъ (безъ раздѣленія на рѣки и источники, ст. 10), можно полагать, что здѣсь обозначается потеря прѣсными водами третьей части ихъ сладкаго вкуса, къ которому примѣшался вкусъ горечи. Воды, такимъ образомъ, были отравлены этою горечью не на какомъ-либо пространствѣ земли, не въ разныхъ мѣстахъ, которыя всѣ вмѣстѣ составляютъ третью часть земли, но были отравлены по всей землѣ, такъ что люди всей вселенной безъ всякаго исключенія должны были употреблять нѣсколько горьковатую воду; эта горечь воды, къ которой нужно присоединить слѣдствія предшествовавшихъ казней, и произвели большую смертность среди людей.

Несомнѣнно, все это очень трудно представимо для насъ и для нашего времени, такъ какъ ничего подобнаго мы не наблюдаемъ въ нашей современной жизни. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы нужно было отказаться отъ буквальнаго пониманія этой казни и разумѣть подъ звѣздою и подъ отравленіемъ рѣчныхъ водъ, напр., нравственную губительность папской системы [536]) или бѣдственность войнъ [537]) и т. п. несчастныя явленія церковно-исторической жизни христіанства. Что мы сказали относительно возможности предшествующихъ казней, то то же должны сказать и относительно возможности третьей казни: *человѣкамъ это не возможно, Богу же все возможно* (Матѳ. 19, 26). Это — событіе будущаго времени.

Первыми тремя казнями были поражены въ значительной степени (третьей части) земля, море и рѣки, въ томъ самомъ отношеніи, къ которомъ они составляютъ необходимыя условія человѣческаго благополучія. Казнь четвертой трубы простирается на

небо, какъ источникъ свѣта,—необходимаго условія человѣческой жизни.

По звуку трубы четвертаго ангела были поражены (ἐπλήγη) солнце, луна и звѣзды. Πλήσσω собственно значитъ — бить, отсюда уязвлять, повреждать. Іоаннъ въ своемъ экстатическомъ состояніи духа наблюдалъ какое-то поврежденіе, измѣненіе въ худшую сторону свѣтилъ неба. Степень этого поврежденія онъ опредѣляетъ потерею ими третьей части ихъ свѣта, говоря, что затмилась третья часть ихъ (ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν). Потемнѣніе третьей части каждаго свѣтила было не временнымъ, скоро прекратившимся, но, подобно казнямъ первыхъ трехъ трубъ, постояннымъ для того будущаго времени. Чрезъ это само собою рѣшается вопросъ, какъ понимать послѣдствія потемнѣнія: небесныя свѣтила будутъ давать для людей свѣта на треть меньше того, что они давали до своего поврежденія [538]).

Но такому выводу, повидимому, противорѣчатъ слова самого тайнозрителя. Онъ говоритъ, что послѣдствіемъ потемнѣнія третьей части свѣтилъ было то, что *третья часть дня не свѣтла была такъ, какъ и ночи* (ἡ ἡμέρα μὴ φαίνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως). Повидимому, Іоаннъ хочетъ сказать не то, что дневной и ночной свѣтъ уменьшился на третью часть своей интенсивности, но то, что третья часть дня и третья часть ночи сдѣлались совершенно лишенными свѣта. Такъ понимаютъ дѣйствіе этой казни и нѣкоторые толкователи [539]), при чемъ Эбрардъ говоритъ, что такое временное потемнѣніе третьей части дня и ночи (послѣ котораго предполагается просвѣтленіе на двѣ части времени) «мыслимо только въ видѣніи, но въ дѣйствительности едва ли».

Для выясненія этого затрудненія мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ ни одной подходящей аналогіи въ свящ. Писаніи, — сюда не подходятъ Іоиль 2, 10; Ам. 8, 9; Ис. 13, 19. Однако, принимая во вниманіе, съ одной стороны, только что приведенныя мѣста свящ. Писанія, съ другой стороны, прямое заявленіе самого тайнозрителя, что третья часть каждаго свѣтила была повреждена, поражена (и какъ бы сдѣлалась неспособною давать свѣтъ), послѣдствіе четвертой казни можно понимать въ смыслѣ, уже указанномъ, который раздѣляется и другими толкователями [540]). Именно: такъ какъ третья часть свѣтовой способности всѣхъ свѣтилъ небеснаго свода была поражена, то и день и ночь сдѣлались менѣе свѣтлы [541]) на третью часть того свѣта, который принадлежалъ имъ прежде.

Слѣдовательно, и въ этой казни мы не имѣемъ ничего такого, что было бы совершенно недопустимымъ и невозможнымъ [512]). Если для Египта была возможна казнь въ видѣ трехдневной тьмы (Исх. 10, 21—23), если пророки предсказывали о помраченіи небесныхъ свѣтилъ, то возможно и то, что въ грядущія времена приближенія міра къ концу, нашъ солнечный день и лунныя и звѣздныя ночи будутъ значительно темнѣе. Если и теперь на солнцѣ наблюдаются темныя пятна, то они со временемъ, по дѣйствію Бож. всемогущества, могутъ увеличиться еще болѣе; точно такъ же возможно и то, что значительная часть звѣздъ,—какъ объ этомъ говоритъ намъ астрономія,—можетъ перейти изъ самосвѣтящихся свѣтилъ въ отражающія свѣтъ.

Еще разъ должно повторить, что всѣ эти событія суть знаменія приближающагося конца міра. И если вообще для всемогущаго Бога нѣтъ ничего невозможнаго, если Онъ сотворилъ и самую природу, то Онъ, конечно, можетъ произвести въ ней и существенныя измѣненія, когда это будетъ нужно для воздѣйствія на людей. Внѣшняя природа всегда была и всегда будетъ послушнымъ орудіемъ въ рукахъ Бога-міроправителя.

Какое впечатлѣніе произведутъ эти казни на человѣчество? Можно подумать, судя по ихъ необычайности, что ихъ впечатлѣніе будетъ неотразимо. Но не нужно заблуждаться относительно этого. Были египетскія казни, но египтяне не особенно смущались ими: будутъ болѣе сильныя казни въ будущемъ, но и онѣ, такъ же какъ и тѣ, для большинства грѣшныхъ людей останутся какъ бы незамѣченными: люди постараются и себѣ и другимъ объяснить всѣ эти бѣдственныя явленія въ природѣ естественными причинами. Поэтому они попрежнему будутъ коснѣть въ своихъ беззаконіяхъ, и для ихъ вразумленія потребуются новыя казни.

Послѣ казней четырехъ трубъ тайнозритель даже и не говоритъ о впечатлѣніи отъ нихъ на живущихъ на землѣ, —предполагается, что оно будетъ совершенно незамѣтнымъ; поэтому онъ прямо сообщаетъ о дальнѣйшихъ наказаніяхъ грѣшнаго міра. Такъ какъ предыдущихъ казней оказалось недостаточно, то возвѣщается наступленіе другихъ, но уже болѣе жестокихъ.

Іоаннъ наблюдаетъ особенное явленіе. Онъ видитъ ангела, *летящаго посреди неба.* Многіе списки въ 13 ст. имѣютъ чтеніе: ἑνὸς ἀετοῦ (орла) πετομένου, а не ἑνὸς ἀγγέλου (ангела). Большинство толкователей, особенно новѣйшихъ, первое чтеніе принимаютъ за болѣе правильное. Эбрардъ, напр., возникновеніе второго чтенія, ко-

торое принято нашими славянскимъ и русскимъ переводами, приписываетъ, по его мнѣнію, весьма понятному стремленію переписчика уподобить наше мѣсто выраженію 14, 6.

Но, собственно говоря, о безусловной правильности того или другого чтенія судить невозможно. И такъ какъ: во-1) многіе списки имѣютъ чтеніе съ ἀγγέλου [513]), во-2) древніе толкователи [514]) принимали также это чтеніе и такъ какъ, въ-3) оно болѣе соотвѣтствуетъ дальнѣйшему содержанію стиха, гдѣ летящему приписывается членораздѣльная человѣческая рѣчь, то можно признать это чтеніе за первоначальное и подлинное. Предполагаемое измѣненіе ἀετοῦ въ ἀγγέλου на основаніи 14, 6 не доказательно, почему же не случилось обратнаго, т.-е. почему бы переписчику не передѣлать ἀγγέλου ст. 6, 14 гл. въ ἀετοῦ (предполагаемое) 13. ст. 8 гл.? Появленіе въ нѣкоторыхъ спискахъ въ 13 ст. чтенія ἀετοῦ вмѣсто ἀγγέλου можетъ быть объяснено: во-1) послѣдующими словами οὐαὶ, οὐαὶ (увы, горе!), представляющими собою звукоподражаніе и прямо напоминающими орла, которому и принадлежитъ этотъ крикъ, а во-2) наличностію эпитета: «летящаго посреди неба» (приложеннаго къ ангелу). Впрочемъ, къ принятію чтенія ἀετοῦ нѣкоторыхъ толкователей [515]) побуждаетъ еще и то обстоятельство, что въ 13 ст. они хотятъ видѣть подобіе Мѳ. 24, 28. Но это основаніе слишкомъ шатко. Болѣе естественно, что Іоаннъ, видѣвшій до сего времени (и послѣ) въ качествѣ Бож. слугъ и вѣстниковъ [516]) только ангеловъ (5, 2, 11; 7, 1—2, 11; 8, 2—3; 10, 1, 10; 14, 6 и др.), и здѣсь въ 13 ст. видитъ также ангела (14, 6) какъ Бож. вѣстника [517]).

Выраженіе ἑνός (одного) употреблено въ значеніи неопредѣленнаго члена [518]) вмѣсто τινός (нѣкотораго) [519]). Ангелъ представляется летящимъ посреди неба (ἐν μεσουρανήματι) (ср. 14, 6; 19, 17), что означаетъ зенитъ неба, т.-е. то мѣсто, гдѣ бываетъ солнце во время своего болѣе высокаго положенія. Этотъ высокій полетъ ангела соотвѣтствуетъ цѣли его возвѣстить всѣмъ людямъ во всеуслышаніе о предстоящихъ страшныхъ явленіяхъ Бож. гнѣва.

Крикъ же ангела: «увы, горе» (οὐαί), краткій, отрывочный и громкій, вполнѣ подходитъ ко всей обстановкѣ апокалиптическаго видѣнія и болѣе естественъ, чѣмъ всѣ другія слова. Нужно только возбудить въ сердцахъ людей чувство страха, а разъясненіе должно послѣдовать послѣ. Живущіе на землѣ, это—тѣ изъ ея обитателей, которые должны будутъ подвергнуться казнямъ, имѣющимъ постигнуть ихъ по звуку трубъ трехъ остальныхъ ангеловъ, названныхъ въ 8, 2—6.

Такимъ образомъ летящій посреди неба ангелъ, видѣнный тайнозрителемъ, былъ для него символическимъ изображеніемъ значенія и цѣли четырехъ предшествующихъ казней. Эти казни (нѣмыя и краснорѣчивыя въ одно и то же время) предвозвѣщали людямъ наступленіе другихъ болѣе жестокихъ, которыя еще болѣе приблизятъ міръ ко времени страшнаго суда и всеобщаго возмездія.

Видѣніе саранчи

(9, 1—11).

По звуку пятой трубы Іоаннъ видитъ звѣзду, упавшую съ неба. Прошедшее время глагольнаго причастія «павшую» — πεπτωκότα говоритъ не о томъ[550]), что «Іоаннъ не видалъ ея паденія и замѣтилъ лишь послѣдствія этого паденія», но о томъ, что онъ начинаетъ описаніе видѣнія не съ его начала, а съ послѣдующаго, что составляетъ самое важное въ видѣніи. Словами же: «павшая съ неба» тайнозритель хочетъ сказать, что и пятая казнь также происходитъ по попущенію Божію[551]), не помимо Бож. воли, и во время указанное этою волею[552]). Теперь, что такое эта звѣзда? Одни[553]) подъ звѣздою разумѣютъ добраго ангела, «по Бож. повелѣнію выводящаго изъ бездны осужденныхъ злыхъ духовъ». Другіе[554]), наоборотъ, видятъ въ этой звѣздѣ злого ангела, «Люцифера», низверженнаго Богомъ съ неба и распространяющаго на землѣ ереси и расколы; а по мнѣнію третьихъ, это — «епископъ, представитель церкви, сдѣлавшійся орудіемъ въ рукахъ діавола»[555]); или даже язычество, въ лицѣ дикихъ народовъ, поднявшееся противъ христіанскихъ народовъ[556]).

Но всѣ эти и подобныя имъ толкованія отличаются удаленностію отъ буквальнаго выраженія текста. Іоаннъ видитъ простую звѣзду, подобно тому какъ ранѣе онъ видѣлъ падающую пылающую гору (8, 8), падающую звѣзду (8, 12); и какъ тамъ было очевиднымъ, что онъ подъ тѣми символами разумѣлъ особыя дѣйствія Бож. промысла, то то же нужно сказать и относительно звѣзды (9, 1). И здѣсь также имѣется въ виду особое чрезвычайное дѣйствіе Божіе[557]); и это есть символъ, дѣлающійся понятнымъ только изъ послѣдущаго.

Звѣздѣ, упавшей *съ неба на землю*,[558]) *данъ былъ ключъ отъ кладязя бездны* — «ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου». Способъ выраженія указываетъ на непосредственное участіе въ этомъ явленіи небеснаго промысла[559]) (ср. 8, 7, 8, 72), а упоминаніе о ключѣ есть указаніе на степень могущества и силы (3, 7). Ключъ —

отъ кладязя бездны. Кладязь—φρέαρ употребленъ здѣсь (какъ Іоан. 4, 6, 11) въ своемъ обычномъ значеніи, — въ значеніи углубленія, спуска внутрь земли. Этотъ кладязь прямо отличается отъ бездны; онъ представляется запертымъ на ключъ, какъ это обыкновенно дѣлается на Востокѣ въ странахъ, бѣдныхъ водою [560]), и соединенъ непосредственно съ бездною. Доступъ въ эту бездну возможенъ только посредствомъ колодезя. Самое наименованіе бездны — ἄβυσσος (отъ βάθος, βύθος — глубина) [561]) указываетъ на что-то безконечно глубокое, какъ бы не имѣющее дна. Въ свящ. Писаніи это наименованіе обыкновенно употребляется (Пс. 70, 21; Ис. 14, 15; Рим. 10, 7) въ смыслѣ указанія на преисподнюю; а въ Лук. 8, 31 прямо берется какъ названіе того мѣста, гдѣ осуждены пребывать злые духи (ср. Апок. 11, 7; 17, 8; 20, 1—3). Бездну нужно отличать отъ ада (1, 18; 6, 8; Лук. 16, 23) и отъ геенны (Мѳ. 5, 29; 1 Петр. 3, 19; Іак. 3, 6), мѣста страданій умершихъ [562]). Поэтому и подъ бездною нашего мѣста нужно понимать мѣстопребываніе демоновъ, гдѣ они заключены [563]) и какъ бы заперты на ключъ, т.-е. лишены свободы дѣйствій. По дѣйствію Промысла Божія (павшая звѣзда) эта темница отпирается, колодезь, соединяющій бездну съ поверхностію земли, открывается, и то, что находится внутри бездны, получаетъ возможность появиться надъ землею.

Это появившееся, вышедшее изъ бездны, тайнозритель изображаетъ подъ видомъ дыма и притомъ столь густого, что отъ него помрачилось солнце и воздухъ. Нѣкоторые толкователи подъ солнцемъ разумѣютъ І. Христа и Его Церковь [564]), а подъ омраченіемъ солнца и воздуха видятъ или язычество и магометанство [565]), или «душевное ослѣпленіе людей, наслаждающихся свѣтомъ его» [566]), или же ереси и пороки, затемняющіе блескъ Церкви [567]). Но правильнѣе не придавать самостоятельнаго значенія этой чертѣ символическаго видѣнія и указаніе на потемнѣніе солнца и воздуха разсматривать какъ переходъ къ выясненію послѣдующаго.

Іоаннъ говоритъ, что изъ бездны вышелъ дымъ, какъ выходитъ онъ изъ большой печи. Ничего не упоминая во 2 ст. о томъ, содержалось ли что-нибудь въ этомъ дымѣ, въ 3 ст. тайнозритель говоритъ, что изъ дыма вышла саранча. Возникаетъ вопросъ, была ли саранча въ клубахъ дыма и вышла ли она изъ бездны, или же она появилась послѣ? Одни толкователи [568]) утверждаютъ, что изъ бездны вышелъ только дымъ, саранча же появилась среди клубовъ дыма только послѣ и была продуктомъ соединенія съ земною атмосферою;

саранча принадлежитъ столько же землѣ, сколько и безднѣ; она есть воздѣйствіе послѣдней на первую. Но этому толкованію противорѣчатъ слова самого тайнозрителя: онъ присовокупляетъ, что изъ дыма саранча вышла на землю; стало-быть, земля должна была только принять то, что вышло изъ бездны. Такъ что болѣе правы тѣ толкователи[569]), которые выраженіе «саранча была изъ дыма» принимаютъ не за указаніе на причину, но за указаніе на мѣсто происхожденія самой саранчи; и, слѣдовательно, сама саранча, окруженная дымомъ, составляла то темное облако, которое омрачило солнце и воздухъ и которое цѣликомъ вышло изъ бездны. Описывая видѣнную саранчу, Іоаннъ указываетъ нѣсколько ея характеристическихъ свойствъ и особенностей.

1) Наименованіе саранчи. Саранча — ἀκρίδες, ἀκρίς есть извѣстный родъ насѣкомыхъ, являющихся страшнымъ бичомъ растительности, благодаря своей необычайной прожорливости и неизмѣримо быстрому размноженію (Исх. 10, 4; 14, 15; Ам. 7, 1; Іоил. 1, 4). Но Іоаннъ, хотя и употребилъ названіе саранчи, однако, имѣетъ въ виду не то насѣкомое, которое извѣстно подъ этимъ названіемъ. Сходство саранчи Апокалипсиса съ обыкновенною саранчою не простирается далѣе (кромѣ названія) того, что и та и другая является громадною массою, быстро переносится съ одного мѣста на другое и производитъ страшный вредъ. Саранча является лишь удобнымъ символомъ, которымъ пользовались и древніе пророки и церковные писатели Нов. завѣта, напр. писатель «пастыря Ерма» видѣлъ въ видѣніи огненную саранчу, выходящую изъ устъ звѣря[570]).

2) Назвавши явившіяся ему особенныя саранчеобразныя [571])существа саранчою, Іоаннъ далѣе начинаетъ ограничивать это понятіе. Онъ говоритъ, что *ей дана была власть* (ἐξουσία), *какую имѣютъ земные скорпіоны*. Скорпіоны, это — вредныя и ядовитыя ракообразныя животныя, покрытыя волосами, имѣютъ восемь глазъ и восемь ногъ, щупальцы и хвостъ, оканчивающійся жаломъ, содержащимъ въ себѣ ядъ[572]). Въ этомъ буквальномъ значеніи извѣстнаго животнаго названіе скорпіонъ употребляется Исх. 23, 28; Втор. 8, 15; І. Сир. 26, 9; Лук. 10, 19; 11, 22. Въ переносномъ смыслѣ скорпіонами называются зловредные люди у Іезек. 2, 6, злая жена у І. Сир. 26, 9; особаго рода бичи 3 Цар. 12, 11, 14; 2 Пар. 10, 11. Іоаннъ принимаетъ названіе скорпіона очевидно въ буквальномъ смыслѣ, какъ это видно изъ дальнѣйшаго, — поэтому подъ ихъ властію разумѣетъ не что другое, какъ способность скорпіоновъ производить весьма опас-

ное для жизни и здоровья человѣка ужаленіе [573]). Эта-то черта и была свойственна саранчеобразнымъ существамъ Апокалипсиса.

3) Отличіе этихъ существъ отъ обыкновенной саранчи указывается, далѣе, въ томъ, что она должна причинять вредъ не растительности, а людямъ. Такая особенность апокалиптической саранчи зависитъ не отъ ея природной способности и наклонности, но исключительно отъ повелѣнія Божія: *и сказано ей* — καὶ ἐρρέθη αὐταῖς (ср. 8, 7—8). Ея дѣятельность на землѣ ограничивается Бож. волею, и ей прямо запрещается причинять какой-либо вредъ растительности. Это должно указывать какъ на общую условность зловредной дѣятельности саранчи, такъ и на ея особенное предназначеніе, —вредить только людямъ. При этомъ она ограничивается даже и въ этомъ отношеніи. Она можетъ вредить не всѣмъ людямъ, но только тѣмъ изъ нихъ, которые не имѣютъ печати Божіей на своихъ челахъ. Здѣсь, очевидно, заключается указаніе на тѣхъ 144 т. запечатлѣнныхъ, о которыхъ было упомянуто въ 7, 4—8. Тамъ было сказано лишь о запечатлѣніи ихъ, теперь же говорится о томъ, что это запечатлѣніе поможетъ имъ избѣжать вреда со стороны саранчи. И если мы при изъясненіи 7, 4 доказали, что подъ запечатлѣнными нужно разумѣть избранныхъ и совершенныхъ христіанъ послѣдняго времени, то и появленіе саранчи должны отнести къ тому же времени, а ея зловредную дѣятельность ограничить людьми, не принадлежащими къ избраннымъ и совершеннѣйшимъ христіанамъ.

4) Чтобы отличить саранчу отъ обыкновенныхъ скорпіоновъ, причиняющихъ своими жалами смертельныя раны, въ 5 ст. Іоаннъ замѣчаетъ, что саранчѣ, по попущенію Божію, было позволено (дано — ἐδόθη) не убивать людей, а только мучить. Что означаетъ это замѣчаніе? То ли, что саранча сама по себѣ не обладала достаточною силою для нанесенія смертельныхъ ранъ, или же то, что ея сила умѣрялась Бож. властію, Іоаннъ не объясняетъ; но можно допустить послѣднее, въ виду особеннаго ударенія, сдѣланнаго на словѣ «дано». Саранча могла только причинять мученія и притомъ только въ продолженіе пяти мѣсяцевъ. Пятимѣсячный срокъ не есть точно опредѣленное число дней и ночей [574]), не есть и «отрицаніе всякой опредѣленности [575]) или указаніе «на неопредѣленно-долгую продолжительность» [576]); нѣтъ основанія принимать его и за указаніе на кратковременность, какъ половину числа десяти, числа полноты и совершенства [577]). Принимая во вниманіе то обстоятельство, что саранча и въ дѣйствительности живетъ не болѣе пяти лѣтнихъ мѣся-

цевъ съ апрѣля по августъ или съ мая по сентябрь [578]), лучше всего пятимѣсячный срокъ считать за указаніе на періодъ времени, не опредѣленный для людей, но опредѣленный для Бож. Промысла [579]), каковой періодъ будетъ соотвѣтствовать тому времени, которое по всевѣдѣнію Божію нужно будетъ для наказанія и устрашенія грѣшниковъ и для явленія Бож. правды предъ глазами праведниковъ.

Опредѣляя далѣе эти пятимѣсячныя мученія грѣшниковъ, Іоаннъ уподобляетъ ихъ мученіямъ отъ ужаленія скорпіономъ, хотя и не отождествляетъ. Его выраженіе: *мученіе отъ нея подобно мученію* (βασανισμός — пытка, мученіе) *отъ скорпіона, когда онъ ужалитъ человѣка,* означаетъ не только степень боли, но и ея продолжительность и сложность, каковое понятіе заключаетъ въ себѣ употребленное имъ слово βασανισμός — пытка. И самъ Іоаннъ, подтверждая такой характеръ зловредной дѣятельности саранчи, въ 6 ст. говоритъ, *въ тѣ дни будутъ искать себѣ смерти,* такъ невыносимы будутъ ихъ страданія [580]). *Но смерть,* добавляетъ тайнозритель, *убѣжитъ отъ нихъ,* они не найдутъ ея. Это новое указаніе на то, что какъ самая саранча, такъ и бѣдствія, причиняемыя ею, суть орудія казни въ рукахъ Божіихъ, это — бичи, которые будутъ употреблены для наказанія и вразумленія и которыхъ люди будутъ не въ силахъ ни устранить ни избѣжать.

5) Описавши саранчу со стороны ея назначенія, въ 7—10 ст. Іоаннъ изображаетъ ее со стороны ея внѣшняго вида и образа дѣйствій.

По своему внѣшнему виду, что совершенно не согласуется съ представленіемъ объ обыкновенной саранчѣ, она была подобна конямъ, и не просто конямъ, но конямъ, приготовленнымъ на войну (ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον). Впрочемъ, эта приготовленность ограничивается только воинственностію ихъ собственнаго вида, но совершенно умалчивается о всадникахъ, которые могли бы управлять ими во время ихъ дѣйствій (ср. 9, 17). На головахъ саранчи Іоаннъ видѣлъ подобіе золотыхъ вѣнцовъ ὡς στέφανοι χρυσοῖ. Русскій и славянскій переводы не точны въ передачѣ этого выраженія: сила этого выраженія не въ указаніи на подобіе золоту, но на подобіе вѣнцамъ. Поэтому нужно сказать, что эти вѣнцы не были тождественны съ обыкновенными вѣнцами, которые надѣвались побѣдителями и на войнѣ и во время игръ. На основаніи этого можно согласиться съ нѣкоторыми толкователями, что вѣнцы были не что другое, какъ тѣ ярко-желтые (золотые) четыре щупальца — рожка, которыми снабжена голова обык-

новенной саранчи[581]). Упоминаніе не о дѣйствительныхъ вѣнцахъ, а только о подобіи ихъ должно говорить, что саранча только приготовилась для побѣдоносной войны и что ея побѣда и въ прошедшемъ и въ будущемъ — побѣда кажущаяся, мнимая и временная.

Такому представленію подобія вѣнцовъ соотвѣтствуетъ и описаніе физіономіи саранчи. Выраженіе Іоанна: *лица же ея, какъ лица человѣческія* (καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων) даетъ право думать, что человѣческаго въ головахъ саранчи—была лишь физіономія (πρόσωπον, а не εἶδος), нѣсколько похожая на человѣческую; но устройство самой головы оставалось саранчеобразнымъ, при чемъ могли оставаться и щупальцы. Но, во всякомъ случаѣ, и одно это подобіе человѣческому лицу говоритъ о разумности саранчеобразныхъ существъ.

Волосы саранчи, вѣроятно по ихъ густотѣ и длинѣ[582]), были подобны волосамъ женщины и, такимъ образомъ, говорили о женственности характера саранчи. Но внѣшній кажущійся видъ былъ совершенною противоположностію ея дѣйствительному жестокому и кровожадному характеру, который опредѣляется замѣчаніемъ, что ея зубы были подобны зубамъ льва.

Брони, которыя были на саранчѣ, имѣли видъ броней, сдѣланныхъ изъ желѣза, и, слѣдовательно, представляли новую неожиданность въ изображеніи ея внѣшняго вида. Шумъ ея передвиженія, происходящій отъ движенія ея крыльевъ, походилъ не на топотъ коней, чего бы слѣдовало ожидать, но на стукъ колесницъ, запряженныхъ многими конями. Особенность конструкціи 9 ст.: какъ стукъ отъ колесницъ, когда множество коней бѣжитъ на войну — ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον — едва ли можетъ быть объяснена только особенностями еврейскаго языка[583]), въ которомъ родительный самостоятельный имѣетъ совершенно отдѣльное подлежащее; употребленіе родительнаго самостоятельнаго совершенно чуждо языку Апокалипсиса[584]). Поэтому нужно или согласиться съ Эвальдомъ, что ἵππων здѣсь есть простая вставка, и πολλῶν τρεχόντων относятся непосредственно къ ἁρμάτων — стукъ многихъ колесницъ, бѣгущихъ на войну; или же,—что лучше,—принимая во вниманіе, во-1-хъ, недоказанность дѣйствительности вставки ἵππων и, во-2-хъ, употребленіе глагола τρεχόντων — бѣгущихъ, ближе всего приложимаго къ животнымъ (нужно) переводить все выраженіе не родительнымъ самостоятельнымъ, а простымъ родительнымъ при ἁρμάτων—колесницъ: шумъ отъ крыльевъ ея, какъ шумъ отъ колесницъ

многихъ коней, бѣгущихъ на войну (предполагается: отъ многихъ коней, запряженныхъ въ колесницы)[585]). При такомъ пониманіи конструкціи 9 ст. лучше удерживается цѣльность образа, въ которомъ рѣчь идетъ о существахъ подобныхъ конямъ, приготовленнымъ на войну.

Ст. 10 является дополненіемъ и разъясненіемъ 5 ст. и не представляетъ[586]) самостоятельной черты характеристики. Тамъ было сказано, что мученіе отъ саранчи было подобно мученію при ужаленіи скорпіона. Здѣсь же присоединяется поясненіе: у саранчи были хвосты, какъ у скорпіоновъ, и въ хвостахъ своихъ она имѣла (власть) способность вредить. Русскій и славянскій переводы этого стиха не правильны и не оправдываются ни однимъ древнимъ чтеніемъ. Существуетъ два особенно распространенныхъ разночтенія; одно: καὶ κέντρα ἦν ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι; другое: καὶ κέντρα· καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἐξουσίαν ἔχουσιν (τοῦ) ἀδικῆσαι. Второму чтенію, какъ болѣе соотвѣтствующему особенностямъ апокалиптическаго языка, должно быть отдано предпочтеніе. Наши переводы имѣли въ виду первое чтеніе, но и въ него внесли измѣненіе, поставивши во второй половинѣ выраженія новый глаголъ (слав.— «дана», русск. — «была»), котораго нѣтъ въ подлинномъ чтеніи; а предполагаемый глаголъ (ἐστί) долженъ стоять въ настоящемъ, но не въ прошедшемъ времени, въ соотвѣтствіе глаголу ἔχουσιν — имѣютъ (есть), съ котораго начинается 10 ст., но который наши переводы перевели временемъ прошедшимъ и тѣмъ отдалили весь 10 ст. отъ 5 ст., относящихся одинъ къ другому какъ дополненіе къ дополняемому поясняемому (ибо у нея есть хвосты...).

6) Завершительною характеристикою саранчи,—что даетъ особенное освѣщеніе всему видѣнію,—служитъ характеристика, указываемая въ 11 ст. Саранча имѣла надъ собою царемъ ангела бездны (болѣе правильное чтеніе: ἔχουσαι (ἔχουσιν) βασιλέα ἐφ' αὐτῶν (τὸν) ἄγγελον τῆς ἀβύσσου[587]) — саранча, имѣющая надъ собою царемъ ангела бездны).

Принимая во вниманіе изреченіе Притч. 30, 27: «у саранчи нѣтъ царя, но выступаетъ она стройно», Эбрардъ въ указаніи Апокалипсиса на царя саранчи видитъ ясное доказательство того, что «саранча здѣсь не дѣйствительная саранча, но лишь образъ, ибо въ противоположность дѣйствительной имѣетъ надъ собою царя»[588]). Но изреченіе притчей нельзя принимать за точное указаніе естествознанія; наоборотъ, это послѣднее подтверждаетъ тотъ фактъ, что движеніями

саранчи всегда руководитъ особый предводитель - князь [589]). Впрочемъ, значеніе словъ 11 ст. не въ томъ, что надъ саранчою былъ вождь, но въ томъ, что этимъ вождемъ былъ не кто другой, а ангелъ бездны. Наименованіе ангеловъ — ἄγγελος обыкновенно употребляется въ значеніи: вѣстника (Мѳ. 1, 20; Лук. 1, 26), посланника (Малах. 3, 1; Лук. 7, 27), посланнаго вѣстника (Марк. 13, 27), служителя (Пс. 9, 11, 12; Мѳ. 4, 6) и прилагается какъ къ добрымъ, такъ и къ злымъ безплотнымъ силамъ (Мѳ. 25, 41). Здѣсь ἄγγελος—ангелъ стоитъ предъ ἄβυσσος — бездна, а это послѣднее слово, какъ мы видѣли при объясненіи 9, 1, означаетъ мѣстопребываніе злыхъ духовъ. Слѣдовательно, царемъ надъ саранчою несомнѣнно является посланникъ бездны. Будетъ ли онъ однимъ изъ простыхъ духовъ бездны [590]) или самъ сатана, какъ старшина бездны [591]), или же только уполномоченный бездны и какъ бы выразитель ея демонской силы [592]), мысль 11 ст. измѣняется немного. Во всякомъ случаѣ, остается несомнѣннымъ, что саранча будетъ находиться подъ весьма близкимъ руководствомъ (посредственнымъ или непосредственнымъ) силы ада, злыхъ духовъ. Но такъ какъ саранча была порожденіемъ бездны, мѣстопребыванія злыхъ духовъ, то быть надъ нею начальникомъ-царемъ всего естественнѣе не кому другому, а злому же духу. Поэтому и подъ ангеломъ бездны нужно понимать этого послѣдняго, и даже самого сатану, къ которому, какъ къ начальнику другихъ демоновъ, царю подземнаго царства, лучше всего приложимъ титулъ царя — βασιλεύς. Онъ вышелъ изъ бездны вмѣстѣ съ саранчою, при открытіи звѣздою колодезя (9, 2), и потому совершенно подобенъ ей (саранчѣ) по своему существу и происхожденію (20, 3; Лук. 8, 31; 11, 15—18). Его имя по-еврейски—«Аввадонъ» (Ἀββαδών), а по-гречески—Аполліонъ (Ἀπολλύων). Еврейское слово «Аввадонъ» (Іов. 31, 12), будучи абстрактнымъ понятіемъ, непосредственно значитъ «гибель», «истребленіе», но, часто употребляемое въ соединеніи съ словомъ смерть (Притч. 15, 11; Іов. 26, 6; 28, 22), оно впослѣдствіи сдѣлалось названіемъ мѣста гибели и истребленія, царства смерти [593]). А такъ какъ виновникъ смерти (Евр. 2, 14) есть діаволъ, то онъ можетъ служить олицетвореніемъ гибели и смерти (1 Кор. 15, 55, 56); и имя Аввадонъ употреблено, именно, въ смыслѣ указанія на діавола, какъ на воплощенную гибель и смерть [594]). Поэтому и Ἀπολλύων — Аполліонъ, (второе) греческое наименованіе того же предводителя изъ бездны, представляетъ собою не абстрактное понятіе, напр., ὄλεθρον или друг., но личность губителя, лицо, причиняющее гибель [595]).

Такова саранча. Она появляется изъ бездны, преисподней, появляется по попущенію Божію и находится подъ непосредственнымъ руководствомъ діавола, сатаны. Ея задача и цѣль — причинять мученія всѣмъ людямъ, не отмѣченнымъ Бож. печатію. Она отличается въ одно и то же время и воинственностію, и трусостію, и изнѣженностію, и жестокостію; ея способность вредить заключается въ смертоносномъ жалѣ ея хвоста. Продолжительность ея дѣятельности опредѣляется въ пять мѣсяцевъ, и эта дѣятельность несомнѣнно относится къ отдаленному будущему (ст. 6). Въ виду этого подъ саранчою, какъ Бож. казнію, нельзя разумѣть [596]) іудейскихъ зилотовъ времени разрушенія Іерусалима, такъ какъ то время было уже прошедшимъ для писателя Апокалипсиса. Не могутъ быть приняты и тѣ мнѣнія, по которымъ подъ саранчою нужно разумѣть или язычество временъ переселенія народовъ и неистовства народовъ ислама [597]), или варваровъ, разрушившихъ римскую имперію [598]), или вообще опустошительныя дѣйствія военной силы [599]). Но явленіе саранчи и не «простая поэтически пророческая картина человѣческихъ бѣдствій» [600]).

Если саранча изъ бездны и находится подъ начальствомъ сатаны, то, очевидно, она и сама — злые духи, демоны, обитатели бездны. Злые духи въ концѣ времени, освободившись по попущенію Божію (20, 7) изъ мѣста своего заключенія, т.-е. изъ состоянія связанности въ своихъ дѣйствіяхъ, явятся среди людей для ихъ прельщенія и мученія [601]). Эти мученія будутъ простираться только на тѣхъ, кто не имѣетъ силы отогнать отъ себя демоновъ. Но по отношенію къ тѣмъ, кто, будучи истинными и совершенными христіанами, обладаетъ достаточною вѣрою въ силу креста Христова (Мр. 16, 17) и достаточною степенью благочестія (Мѳ. 17, 21), демоны (саранча) будутъ безсильны. Самыя же мученія отъ демоновъ можно понимать въ смыслѣ постояннаго недовольства, безпокойства и исканія лучшаго, которыя, будучи привиты людямъ отъ демоновъ (ужаленіе саранчи), сдѣлаютъ человѣческую жизнь невыносимою (9, 6). Хотя при общемъ бѣдственномъ матеріальномъ положеніи, какъ оно изображено первыми четырьмя казнями, нужно ждать для человѣчества и всевозможныхъ физическихъ страданій [602]), однако, эти послѣднія будутъ отъ другихъ причинъ, а не вслѣдствіе непосредственнаго воздѣйствія демоновъ. Физическія страданія являются отчасти и воспитательнымъ средствомъ въ рукахъ Божіихъ и будутъ удѣломъ всѣхъ людей до самаго конца міра (Мѳ. 24, 22).

Свободная и чрезвычайная дѣятельность злыхъ духовъ (апокалиптическая саранча) можетъ быть допущена только лишь къ концу міра, когда люди своими беззаконіями сдѣлаются достойными такого страшнаго попущенія Бож. гнѣва; только тогда діаволъ и его ангелы, не стѣсняемые общимъ благочестіемъ и вѣрою, найдутъ себѣ воспріимчивую почву для своей пагубной дѣятельности. Діаволъ, этотъ ангелъ бездны (царь саранчи), тогда въ лицѣ антихриста найдетъ себѣ достойнаго выразителя своей злобы и сдѣлаетъ его, по слову апостола, своимъ сыномъ погибели (Дан. 9, 27; 2 Сол. 2, 3); онъ передастъ ему[608]) свою власть и силу (11, 7; 13, 2) и будетъ дѣйствовать чрезъ него даже и въ области внѣшнихъ человѣческихъ отношеній, основавъ антихристіанское всемірное царство. Антихриста нельзя отождествлять съ ангеломъ бездны и слугъ антихриста съ саранчою. Между первою и второю сторонами будетъ отношеніе вдохновляемыхъ и вдохновителей. Ангелъ бездны и саранча, т.-е. діаволъ и демоны, дѣйствуя на людей въ духовной области, въ области внѣшней будутъ прикрываться дѣятельностію антихриста, исполнителя всѣхъ своихъ зловредныхъ козней, которыя и приведутъ грѣшныхъ людей къ окончательной гибели.

Это есть первое горе (9, 12), то несчастіе, которое должно постичь вообще міръ и христіанское общество въ частности. Для нечестивыхъ это горе выразится въ мученіяхъ ничѣмъ неудовлетворяющагося духа, постоянно недовольнаго, всегда ищущаго большаго и лучшаго и потерявшаго надежду достигнуть искомаго и желаемаго. Терзаніе духа соединится съ матеріальною бѣдственностію, которая сдѣлается общеміровымъ несчастіемъ послѣдняго времени. Люди не благочестивые, запечатанные печатію Божіею и недоступные для грѣховныхъ соблазновъ и искушеній діавола, сохраняющіе благодаря этому постоянную ясность духа и твердость вѣры и упованія, найдутъ свое горе въ міровой скорби, въ общихъ физическихъ бѣдствіяхъ и въ сознаніи гибели грѣшниковъ, искушаемыхъ діаволомъ. Эти бѣдствія не прекратятся до самаго второго пришествія Господа.

Что же значитъ выраженіе Іоанна: «первое горе прошло» (ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν)? Значитъ ли это, что по прошествіи пяти мѣсяцевъ будущая зловредная дѣятельность діавола и демоновъ прекратится? Но этому противорѣчитъ все свящ. Писаніе, которое свидѣтельствуетъ, что бѣдствія послѣдняго времени, разъ начавшись предъ концомъ міра, не только не прекратятся до второго пришествія Господа, но все болѣе и болѣе будутъ усиливаться. Они прекратятся только съ

прекращеніемъ настоящихъ условій нашей земной жизни, съ ея переходомъ въ жизнь новую: ихъ не будетъ только на новой землѣ (Рим. 8, 21). И если Іоаннъ совершенно ничего не сказалъ о продолжительности бѣдствій первыхъ четырехъ трубъ и сказалъ о прекращеніи бѣдствій пятой трубы, то онъ имѣлъ въ виду лишь себя и лишь постольку, поскольку былъ тайнозрителемъ Бож. откровенія. Онъ говоритъ о прекращеніи перваго горя только въ видѣніи, или, собственно, о прекращеніи видѣнія перваго горя. Ему нужно было сказать это, такъ какъ онъ переходилъ къ описанію слѣдующаго видѣнія.

Въ 12 ст. Іоаннъ употребляетъ выраженіе: «ἡ οὐαὶ ἡ μία», а не «τὸ οὐάι», чего слѣдовало бы ожидать. Это употребленіе члена средняго, а не женскаго рода, по общему мнѣнію толкователей [604]), объясняется подразумѣваемымъ существительнымъ женскаго рода, выражающимъ понятіе горя; таковымъ можетъ быть: ἀπορία, θλῖψις, πλήγη. А относительно дальнѣйшаго выраженія: «вотъ идутъ за нимъ еще два горя» — ἰδοὺ ἔρχονται (а не ἔρχεται [605]) ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα» нужно замѣтить, что здѣсь вовсе не разумѣется горе «вдвойнѣ», «двойное горе» [606]); и самое выраженіе нельзя принимать за указаніе на постепенно усиливающіяся казни Бож. гнѣва. Такому пониманію не соотвѣтствуетъ 11, 14, гдѣ говорится о второмъ и третьемъ горѣ. Слѣдовательно, въ 12 ст. разумѣются два горя въ ихъ послѣдовательности.

Видѣніе многомилліоннаго воинства

(9, 13—21).

Новое горе поражаетъ міръ по звуку трубы шестого ангела. Послѣ ея звука (ср. 6, 2, 3, 5, 7) Іоаннъ услыхалъ нѣкоторый голосъ [607]), выходившій отъ четырехъ роговъ золотого жертвенника—ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ. Подъ золотымъ жертвенникомъ, какъ и 8, 3, разумѣется жертвенникъ кадильный, находившійся въ святилищѣ скиніи; и четыре рога, упоминаемые Іоанномъ, должны напоминать рога того жертвенника (Исх. 27, 2; 30, 2). Рога, вообще служащіе символомъ могущества, находясь при жертвенникѣ, указывали на милосердіе Божіе. Поэтому то обстоятельство, что Іоаннъ слышитъ голосъ отъ четырехъ роговъ [608]) золотого жертвенника, предъ которымъ были возносимы молитвы святыхъ отъ руки ангела (8, 3), означаетъ то, что эти молитвы дошли теперь до всемогу-

щаго [609]) и милосердаго [610]) Бога [611]). Въ отвѣтъ на нихъ Господомъ Богомъ [612]) повелѣвается освободить четырехъ ангеловъ [613]), связанныхъ при рѣкѣ Евфратѣ.

Повелѣніе дается ангелу, имѣвшему шестую трубу, который и долженъ былъ освободить этихъ четырехъ ангеловъ. Опредѣленный членъ τούς предъ τεσσάρους ἀγγέλους говоритъ не о томъ, что это уже извѣстные изъ предшествующаго (7, 1) четыре ангела [614]), а о томъ, что это суть ангелы съ особеннымъ опредѣленнымъ назначеніемъ, именно, ангелы, связанные (τοὺς δεδεμένους) при великой рѣкѣ Евфратѣ [615]). Эти четыре ангела не тождественны съ ангелами 7, 1, ибо тѣ ангелы—добрые и ихъ задача была сдерживать вредные порывы вѣтровъ [616]), а эти ангелы — злые [617]) и цѣль ихъ освобожденія (ст. 15) — умертвить третью часть людей. Кромѣ того, тѣ ангелы представляются стоящими на четырехъ углахъ земли, а эти связаны при р. Евфратѣ.

Подъ р. Евфратомъ не возможно разумѣть точное географическое названіе исторической мѣстности, такъ какъ это не соотвѣтствуетъ безплотной природѣ ангеловъ. Андрей кесар. находитъ подобіе 14 стиху въ указаніяхъ Евангелія на осужденіе бѣсовъ въ бездну, въ свиней; но такая ссылка имѣетъ слишкомъ неопредѣленный характеръ. Злые ангелы-демоны послѣ страданій І. Христа были связаны повелѣніемъ Божіимъ въ своей зловредной дѣятельности; они могли быть связаны добрыми ангелами соотвѣтствующимъ ихъ природѣ образомъ, какъ болѣе сильный связываетъ менѣе сильнаго [618]). Указаніе же на рѣку Евфратъ, какъ мѣсто лишенія ихъ свободы, говоритъ о томъ, что здѣсь прежде всего должна проявиться свобода ихъ дѣятельности; здѣсь, а не въ другомъ мѣстѣ, они обнаружатъ свои зловредныя дѣйствія. Но несправедливо утверждать [619]), что наименованіе Евфрата употреблено здѣсь потому, что онъ въ Ветхомъ завѣтѣ считался границею Давидова царства и за нимъ уже начинались владѣнія другихъ народовъ, враждебныхъ израильскому народу: это несправедливо, такъ какъ вредная дѣятельность четырехъ ангеловъ должна обнаружиться вовсе не по отношенію къ израильскому народу, и поэтому сравненіе не доводится до конца. Точно такъ же названіе рѣки Евфрата не можетъ служить и указаніемъ на народы пареянъ [620]) или персовъ [621]), постоянно грозившихъ римскому государству [622]); эти народы въ дѣйствительности никогда не были особенными бичами для римскаго государства, а теперь и совсѣмъ не могутъ быть таковыми.

Равнымъ образомъ нельзя предполагать и того, что здѣсь рѣка Евфратъ взята въ значеніи указанія на востокъ вообще, который служилъ колыбелью великихъ міровыхъ государствъ и народностей; таковы царства вавилонское, персидское и ассирійское [623]); откуда (съ востока) явятся и тѣ народы, которые въ концѣ міровой исторіи должны произвести страшныя опустошенія. Это мнѣніе не можетъ быть принято потому, что сила выраженія Апокалипсиса заключается не въ указаніи на естественное могущество и природную жестокость какой-либо народности, но на нѣчто другое. Сила выраженія состоитъ въ указаніи на связанность и на освобожденіе злыхъ духовъ; и названіе Евфрата, разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, можетъ служить удобнымъ напоминаніемъ о Вавилонѣ, городѣ язычества, нечестія и насилія. Четыре ангела представляются связанными при Евфратѣ, такъ какъ тамъ, въ нечестивомъ и развратномъ Вавилонѣ (16, 19; 17, 5; 18, 10) или въ городѣ (и мѣстности), подобномъ ему по своему нечестію, они впервые, предъ концомъ міра, получатъ полную свободу дѣйствій. Какъ во времена ветхозавѣтныя Евфратъ былъ границею земли израильской и, такъ сказать, границею благочестія и истинной религіи (Быт. 15, 18; Втор. 1, 7; Ос. 1, 4), и тамъ, за Евфратомъ, была полная свобода для дѣятельности злого духа (1 Кор. 10, 20) до времени торжества христіанской религіи; точно такъ же и въ предпослѣднія времена внѣ страны благочестія, не въ средѣ благочестивыхъ, но въ средѣ нечестивыхъ, въ средѣ отпадшихъ отъ христіанской вѣры и отъ ея спасительной силы, злые духи снова проявятъ свою полную власть. Среди нечестивыхъ и чрезъ нечестивыхъ начнутся нравственныя и физическія бѣдствія послѣдняго времени.

Когда это будетъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можно находить въ замѣчаніи тайнозрителя, что четыре ангела приготовлены на часъ, и день, и мѣсяцъ, и годъ—οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν (καὶ ἡμέραν) καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν. Послѣдующія слова: «чтобы (ἵνα) умертвить», по общему мнѣнію толкователей, относятся не къ «освобождены» (ἐλύθησαν), но къ «приготовлены» (οἱ ἡτοιμασμένοι) [624]). Смыслъ всего стиха получается слѣдующій: четыре ангела будутъ освобождены тогда, въ тотъ именно часъ дня, мѣсяца и года, въ который это освобожденіе назначено по Бож. предопредѣленію, т.-е. тогда, когда нечестіе среди людей предпослѣдняго времени достигнетъ высшей степени своего развитія. Это время и будетъ временемъ пришествія антихриста.

Тогда, по дѣйствію злыхъ духовъ, начнутся страшныя бѣдствія, которыя повлекутъ за собою смерть множества людей,—третьей части ихъ, по выраженію Апокалипсиса. Третья часть берется въ соотвѣтствіе пораженію по дѣйствію первыхъ четырехъ трубъ третьей части суши (8, 7), моря (8, 8, 9), рѣкъ (8, 10) и небесныхъ свѣтилъ (8, 12) [625]). Общее же наименованіе людьми (τῶν ἀνθρώπων) тѣхъ, кто подвергается убіенію, указываетъ на то, что подъ ними нужно разумѣть всѣхъ вообще живущихъ на землѣ людей, безъ различія вѣрующихъ и невѣрующихъ, благочестивыхъ и нечестивыхъ [626]). Это будутъ бѣдствія послѣдняго времени, которымъ подвергнутся даже и избранные христіане (Мѳ. 24, 13, 21, 22) наравнѣ съ нечестивыми, «чтобы,—по выраженію Андрея кесар.,—чрезъ это явились одни испытанными, вѣрными и достойными лучшихъ наградъ, другіе же получили еще болѣе жестокое осужденіе».

На вопросъ, какое отношеніе между четырьмя ангелами, освобожденными для умерщвленія людей, и тѣмъ многочисленнымъ войскомъ, о которомъ идетъ рѣчь далѣе, съ 16 ст., самъ тайнозритель не даетъ прямого отвѣта. Онъ, какъ бы подавленный быстрою смѣною отдѣльныхъ моментовъ видѣнія, непосредственно за откровеніемъ объ освобожденіи ангеловъ переходитъ къ указанію числа, явившагося предъ его глазами войска. Онъ самъ не могъ пересчитать его и только слышитъ, какъ ему было названо это число, при чемъ опредѣленное число,—двѣсти милліоновъ, взято не въ значеніи точнаго количества отдѣльныхъ воиновъ [627]), но въ смыслѣ неопредѣленнаго указанія на его громадность. Нѣкоторые толкователи [628]) видятъ въ четырехъ ангелахъ непосредственныхъ руководителей и начальниковъ многомилліоннаго воинства. Но этому противорѣчитъ несовмѣстимость представленій о безплотномъ духѣ и начальникѣ обыкновеннаго земного воинства. Лучше остановиться на другомъ мнѣніи [629]), по которому четыре ангела будутъ лишь тайными вдохновителями безчисленнаго человѣческаго воинства, не исключающими собою его обыкновенныхъ естественныхъ вождей.

Такого пониманія отношенія между четырьмя ангелами и многомилліоннымъ воинствомъ требуетъ и описаніе всадниковъ этого послѣдняго.

Приступая къ описанію воинства, Іоаннъ замѣчаетъ: «такъ видѣлъ я въ видѣніи». Такъ — οὕτως, т.-е. именно такъ, какъ и слѣдовало [630]). Выраженіе: «въ видѣніи» — ἐν τῇ ὁράσει» нельзя принимать за указаніе на то, что описываемое далѣе слѣдуетъ понимать

не въ буквальномъ смыслѣ [631]), а въ такомъ, который допускаетъ пророческое и апокалиптическое видѣніе [632]). Такое пониманіе было бы не согласно съ общимъ взглядомъ тайнозрителя на все полученное имъ откровеніе, какъ на видѣніе (1, 1, 10); и выдѣленіе 17—19 ст. какъ чего-то совершенно отличнаго отъ остального лишено всякаго основанія. Въ выраженіи ἐν τῇ ὁράσει, подобно какъ въ ὡς 4, 6; 5, 6; 6, 1, нужно находить указаніе на то, что Іоаннъ описываетъ, именно, только то, что онъ видѣлъ и какъ видѣлъ; онъ передаетъ лишь фактъ своего видѣнія, а какъ понимать его, это—вопросъ совершенно другой. Іоаннъ видитъ коней и на нихъ всадниковъ. Одни изъ толкователей [633]) на основаніи указанія самого текста на отличіе коней отъ сидящихъ на нихъ всадниковъ несправедливо утверждаютъ, что здѣсь разумѣется исключительно кавалерійское войско. Но это, конечно, и не «безпочвенная фантазія, утѣшающаяся причудливыми образами» [634]), и не «символъ отвлеченнаго понятія разрушительнаго вліянія силы ада на безбожное человѣчество» [635]). Это—дѣйствительное войско,—войско будущаго, и необыкновенно оно лишь постольку, поскольку необыкновенны тѣ атрибуты, съ которыми его видитъ Іоаннъ.

Атрибуты же его слѣдующіе. На всадникахъ [636]) были брони трехъ цвѣтовъ: огненныя (πυρρίνους), гіацинтовыя (ὑακινθίνους) и сѣрныя. Цвѣта огненный и сѣрный понятны и представимы; подъ гіацинтовымъ же трудно разумѣть что-либо опредѣленное; и толкователи колеблятся въ выборѣ между цвѣтами: фіолетовымъ, темнобагровымъ [637]), темновато-краснымъ [638]), темновато-черно-краснымъ [639]), черноватымъ [640]) и ярко-краснымъ [641]). Но собственно нѣтъ нужды точно разграничивать эти цвѣта броней. Несомнѣнно они представлялись Іоанну въ быстромъ переливѣ и какъ бы въ смѣнѣ одного цвѣта другимъ, когда одинъ почти незамѣтно переходилъ въ другой. При такомъ пониманіи указаніе на три цвѣта броней должно лишь отмѣтить ослѣпительную и какъ бы зловѣщую яркость ея блеска. Эта яркость становится болѣе понятною изъ дальнѣйшаго. Она является отблескомъ того адскаго пламени, которое было смѣшеніемъ огня, горящей сѣры и дыма, вылетавшихъ изъ устъ львоподобныхъ головъ коней. Хотя въ свящ. Писаніи нигдѣ не встрѣчается совершенно такого же сочетанія, но можно найти нѣчто подобное этому въ Іезек. 38, 22; Лук. 17, 29; Апок. 14, 10; 19, 20. Особенно же близко къ нашему мѣсту историческое истребленіе городовъ Содома и Гоморры посредствомъ упавшихъ на нихъ съ неба сѣры и огня (Быт. 19, 24).

Сообразно съ этими примѣрами и въ нашемъ мѣстѣ огонь, дымъ и сѣра, выходившіе изъ устъ коней, должны служить выраженіемъ страшно губительной силы описываемаго войска, предъ которымъ ничто не могло устоять [642]). Это—болѣе, чѣмъ указаніе на «немного болѣе обыкновеннаго проявленіе жестокости, убійства и разрушенія на войнѣ» [643]). Это — сила разрушенія, омраченія и истребленія огнемъ [644]), — сила столь страшная, что она можетъ быть только силою демоновъ, обрушившихся на міръ всею своею злобою и мстительностію.

Если мы допустимъ такое толкованіе, то совершенно понятнымъ станетъ и то, какъ могло быть умерщвлено такое множество людей [645]). Убитыхъ будетъ третья часть всѣхъ людей. Опредѣленное число взято вмѣсто неопредѣленнаго, во-первыхъ, въ соотвѣтствіе 8, 7, 8, 10, 12, а, во-вторыхъ, въ соотвѣтствіе: огню, дыму и сѣрѣ, —этимъ тремъ орудіямъ умерщвленія, которыми пользовались кони многомилліоннаго воинства [646]).

Слѣдующій 19 ст. служитъ дальнѣйшимъ объясненіемъ громаднаго количества убитыхъ: *ибо сила коней заключалась во рту ихъ и въ хвостахъ ихъ* — ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστι καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν [647]). Нѣкоторые списки (и нашъ славянскій переводъ) совершенно опускаютъ «и въ хвостахъ ихъ», — καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν; но это опущеніе, вѣроятно, произошло изъ стремленія къ упрощенію конструкціи рѣчи; и потому толкователи останавливаются на болѣе полномъ чтеніи [648]). Все выраженіе нужно понимать такъ. Большая смертность ($^1/_3$) людей происходила оттого, что кони имѣли возможность (силу) вредить людямъ (прямо умерщвляя ихъ) не только при посредствѣ своихъ устъ, но и при посредствѣ своихъ хвостовъ. Такимъ образомъ, сообразно съ особенностями Апокалипсиса, здѣсь, при переходѣ къ объясненію дальнѣйшаго, къ прежней причинѣ присоединяется другая и, повидимому, сливается съ нею въ произведеніи одного и того же дѣйствія. Но въ дѣйствительности этого слiянія нѣтъ, а есть только усиленіе.

При посредствѣ устъ кони умерщвляли людей, но при посредствѣ своихъ хвостовъ, которые были подобны змѣямъ и имѣли головы, они только причиняли вредъ. Эта послѣдняя черта описанія напоминаетъ собою 9, 10, гдѣ говорилось о жалахъ въ хвостахъ саранчи. Какъ тамъ жала саранчи, такъ здѣсь змѣеподобные хвосты, состоящіе не изъ волосъ, а изъ змѣй [649]), не умерщвляютъ людей непосредственно, но только вредятъ (ἀδικοῦσι). Но вредъ чрезъ змѣеподоб-

ные хвосты былъ, такъ сказать, предваряющимъ убіеніе: люди, подвергшіеся вредному дѣйствію хвостовъ коней, скорѣе дѣлались добычею огня, дыма и сѣры, выходящихъ изъ устъ коней [650]).

Какъ понимать эту казнь шестой трубы? Атрибуты воинства, столько же страшные по своей разрушительной силѣ, сколько и невозможные для яснаго представленія, говорятъ о томъ, что здѣсь рѣчь если и идетъ о земномъ воинствѣ и земныхъ войнахъ, то не объ обыкновенныхъ войнахъ и воинствѣ нашего времени. Хотя и наши войны бывали и бываютъ страшно опустошительными, особенно войны «междоусобныя, возбуждаемыя честолюбцами, фанатиками и мятежниками», хотя мы и изъ исторіи знаемъ, что «провинціи Рима и самый Римъ испытали на себѣ всѣ ужасы самыхъ убійственныхъ внутреннихъ раздоровъ и взаимнаго ожесточенія», однакоже, нельзя сказать [651]), что «пророчество Апокалипсиса (9, 16—19) исполнилось тогда во всей его точности». И въ этихъ страшныхъ бѣдствіяхъ Рима нѣтъ многаго того, чѣмъ грозитъ апокалиптическая шестая казнь. Она своими, четырехъ ангеловъ, образами огня, дыма и сѣры и образами змѣеподобныхъ хвостовъ даетъ понять, что она будетъ слѣдствіемъ особенной дѣятельности демоновъ [652]), этихъ обитателей ада, пособниковъ дракона, древняго змѣя. Многомилліонное воинство будетъ не только умерщвлять людей, лишая ихъ земной (жизни, но,—что свойственно демонамъ,—причинять вредъ, погибель ихъ душамъ (Мѳ. 10, 28) своею хитростію [653]), своими ученіями и идеями ада [654]). Такъ что и это воинство, какъ и саранча, есть воинство послѣдняго времени,—времени господства надъ міромъ антихриста, посланника ада и демоновъ. Это — тѣ междоусобныя войны, которыя разумѣлъ Спаситель, говоря, что возстанетъ народъ на народъ и царство на царство (Мѳ. 24, 7), и которыя будутъ попущены Богомъ для испытанія міра предъ окончательнымъ судомъ надъ нимъ. Подтвержденіе такому пониманію казни можно находить и въ послѣднихъ 20 и 21 ст. разбираемой 9 главы. Они говорятъ, что цѣлію этой казни былъ призывъ людей къ раскаянію и обнаруженію зла, т.-е. общая цѣль казней послѣдняго времени.

Іоаннъ говоритъ, что прочіе люди, т.-е. оставшіеся въ живыхъ послѣ казней, не раскаялись. Здѣсь рѣчь идетъ, очевидно, объ однихъ нечестивыхъ, о праведникахъ же умалчивается. Но умалчивается лишь постольку, поскольку они не нуждались въ призывѣ къ покаянію; однакоже, и они могли подвергаться нѣкоторому дѣйствію казней, какъ подвергались казнямъ и евреи вмѣстѣ съ египтянами. Цѣль, съ

которою праведные будутъ подвергаться казнямъ послѣдняго времени, будетъ испытаніе ихъ вѣры и большее ихъ прославленіе.

Грѣшники, наказанные и устрашенные смертію другихъ, не раскаются въ дѣлахъ рукъ своихъ (ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν). Подъ дѣлами здѣсь нужно разумѣть не исключительно идолопоклонство [655]) (Дѣян. 7, 41; Пс. 134, 15), но, сообразно съ Втор. 33, 11; Апок. 2, 22; 16, 11, вообще человѣческія грѣховныя [656]) дѣла, всю человѣческую жизнь [657]). Это, такъ сказать, общее указаніе грѣховности, которая далѣе подраздѣляется на частные виды. Они не раскаялись въ своемъ идолопоклонствѣ, ибо попрежнему продолжали поклоняться бѣсамъ, т.-е. (сообразно съ 1 Кор. 10, 20) золотымъ, серебрянымъ, мѣднымъ, каменнымъ и деревяннымъ идоламъ, которые не могутъ ни видѣть, ни слышать, ни ходить, но которыхъ люди почитали по внушенію бѣсовъ.

Кромѣ идолослуженія грѣшники не раскаялись и въ своихъ убійствахъ и въ чародѣйствахъ (φαρμακειῶν), т.-е. въ религіозныхъ волхвованіяхъ [658]), а также,—какъ показываетъ слово φαρμακεία (искусство смѣшенія ядовъ и лѣкарствъ), — и въ причиненіи вреда ближнему чрезъ наговоры и ядовитыя вещества [659]). Перечисленные здѣсь пороки и грѣхи суть пороки и грѣхи языческаго общества и только отчасти (21 ст.) общечеловѣческіе и христіанскіе. Возможны ли грѣхи идолослуженія въ послѣднее время, когда Евангеліе будетъ проповѣдано уже всей твари? (Мар. 16, 15). Несомнѣнно, возможны. Тогда будетъ отступленіе отъ вѣры, тогда подъ вліяніемъ злыхъ духовъ начнется новое идолопоклонство, новое идолослуженіе, тогда будутъ изобрѣтены новыя божества и устроены новые кумиры для поклоненія; тогда первымъ и болѣе распространеннымъ кумиромъ будетъ идолъ антихриста (13, 14).

Видѣніе ангела съ раскрытою книгою

(10).

Видѣнія, описываемыя въ 10 и 11 гл., принадлежатъ къ тому же второму порядку явленій, къ которому относились и видѣнія 7—9 гл. Въ предыдущемъ видѣніи шестой трубы было уже сообщено откровеніе о предпослѣднемъ времени, о времени начала дѣятельности въ мірѣ діавольской силы, которая найдетъ себѣ выразителя въ лицѣ антихриста. Но пока этотъ антихристъ не былъ названъ, а были лишь указаны тѣ условія и обстоятельства, при которыхъ только и

мыслимо его появленіе и его царствованіе. Такимъ образомъ, рядъ явленій приблизился къ своему концу, т.-е. къ раскрытію откровенія о концѣ міра и о пришествіи Господа. Но это прямое теченіе откровенія прерывается, и Іоаннъ видитъ одно промежуточное видѣніе, которое и описывается въ 10 главѣ. Это видѣніе, хотя и сообщаетъ нѣчто новое изъ послѣдняго времени, однако, главною своею цѣлію имѣетъ возбужденіе въ Іоаннѣ и читателяхъ его Апокалипсиса большей сосредоточенности и вниманія, что и достигается, съ одной стороны, самымъ перерывомъ теченія (одного) ряда явленій съ грознымъ содержаніемъ, а съ другой стороны, особеннымъ предуказаніемъ на величіе предстоящаго откровенія (10, 11).

Іоаннъ созерцаетъ еще новаго (ἄλλος — другой, иной) ангела на ряду съ тѣми ангелами, о которыхъ онъ упоминалъ въ предшествующихъ явленіяхъ. Уже судя по одному прибавленію—«новый» — ἄλλος, можно сказать, что Іоаннъ созерцаетъ не Христа[660]), принявшаго видъ ангела (1, 13—20), но обыкновеннаго ангела, какъ служителя всевышняго Бога. Дальнѣйшее изображеніе ангела также говоритъ о томъ, что онъ—простой вѣстникъ Бож. воли, хотя и вѣстникъ одинъ изъ высшихъ. Онъ названъ сильнымъ — ἰσχυρός. Съ такимъ эпитетомъ упоминается ангелъ въ 5, 2. Но это не одинъ и тотъ же ангелъ, ибо дальнѣйшее описаніе ихъ совершенно расходится. Нельзя согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ нѣкоторыхъ толкователей[661]), что будто Іоаннъ нарочито употребилъ здѣсь эпитетъ «новый» — ἄλλος, чтобы предупредить отъ смѣшенія этихъ двухъ ангеловъ: это смѣшеніе и безъ того совершенно не возможно. Не возможно этого ангела (10, 1) отождествлять[662]) и съ ангеломъ 8, 3—5, и тотъ совершенно отличенъ отъ него. Точно такъ же нельзя подъ ангеломъ 10, 1 видѣть[663]) арх. Михаила: этотъ послѣдній являлся всегда при совершенно другого рода дѣятельности (Зах. 3, 2; Іуд. 1, 9; Апок. 12, 7).

Можно и должно сказать, что Іоаннъ видитъ сильнаго (возбуждающаго впечатлѣніе особеннаго могущества) ангела, котораго онъ еще не видалъ ранѣе[664]). Этотъ ангелъ нисходитъ съ неба, что и говоритъ о немъ какъ вѣстникѣ и посланникѣ неба, Бога. Однако, указаніе на схожденіе съ неба не предполагаетъ[665]) перемѣны Іоанномъ мѣста своего положенія и возвращенія съ неба на землю, откуда онъ будто бы и наблюдалъ новое явленіе. Іоаннъ, оставаясь попрежнему восхищеннымъ въ духѣ на небо, могъ видѣть ангела сходившимъ съ неба на землю, такъ какъ его экстатическому (состоянію) наблюденію были доступны и небо и земля.

Описывая далѣе это видѣніе, Іоаннъ отмѣчаетъ слѣдующія особенности: 1) Ангелъ былъ (облеченъ) окруженъ облакомъ, но не «мрачнымъ, какъ въ бурю» [666]), и не «для прикрытія» [667]) отъ глазъ наблюдателя, а скорѣе для обнаруженія большей славы и величія; съ послѣднимъ значеніемъ облака обыкновенно являются и въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія (Мѳ. 24, 30; Дѣян. 1, 11; Апок. 1, 7). 2) Надъ головою ангела была радуга (ἶρις). Эта радуга была не смарагдовою, какъ въ 4, 3, но обыкновенною, всѣмъ извѣстною (ἶρις поэтому поставлено съ опредѣлен. членомъ ἡ) семицвѣтною радугою, которая въ данномъ случаѣ была преломленіемъ лучей въ облакѣ, окружавшемъ ангела, сіяющаго какъ солнце. А такъ какъ радуга въ свящ. Писаніи (Быт. 9, 11) служитъ знакомъ Бож. милосердія, мира и совершившагося суда, то и ангелъ, окруженный ею, долженъ быть принятъ за вѣстника Бож. мира и милосердія [668]), а вмѣстѣ съ тѣмъ и Бож. суда [669]). 3) Лицо ангела было какъ солнце (ὡς ὁ ἥλιος) (ср. 1, 16), т.-е. сіяло небеснымъ величіемъ и говорило о Богѣ, какъ источникѣ всякой радости и свѣта, вѣстникомъ Котораго былъ ангелъ. 4) Ноги его какъ столпы огненные (ὡς στύλοι πυρός). Эта черта описанія (ср. 1, 15) отъ мысли о благости и милосердіи Божіемъ переводитъ къ мысли о Бож. судѣ, который, милуя и награждая благочестивыхъ и вѣрныхъ, грозно караетъ нечестивыхъ, истребляя ихъ съ земли и осуждая на вѣчныя мученія въ огненной геееннѣ [670]). 5) Въ рукѣ ангела Іоаннъ замѣтилъ раскрытую книжку (βιβλιδάριον ἀνεῳγμένον). Она названа не книгою — βίβλον, а книжкою — βιβλιδάριον, и не запечатанною, но открытою. Это съ двухъ сторонъ отличаетъ ее отъ книги 5 гл., запечатанной семью печатями. Она не можетъ быть тою книгою, хотя бы и послѣ снятія съ той семи печатей, такъ какъ и при этомъ эту послѣднюю нельзя назвать малою, ибо она, конечно, не уменьшилась въ своемъ объемѣ. Очевидно, это — другая книга, малая по своему содержанію и доступная для усвоенія Іоанномъ и чрезъ него другими людьми [671]). Но хотя она и открыта, ея содержаніе, однако, еще неизвѣстно изъ прежняго, а будетъ открыто только въ послѣдующихъ явленіяхъ. Нельзя поэтому предрѣшать, что этимъ содержаніемъ ея служитъ «изображеніе судьбы города Іерусалима вплоть до пришествія Мессіи» [672]) или «судьба христіанской Церкви» [673]); но не слѣдуетъ, впрочемъ, говорить и о совершенной неизвѣстности этого [674]): ея содержаніе будетъ выяснено въ 10 и 11 гл. [675]) и представляетъ собою то, что еще осталось нераскрытымъ послѣ снятія семи печатей таинственной книги [676]). 6) Явившійся ангелъ предста-

вляется громаднѣйшимъ колоссомъ[677]); онъ поставилъ въ одно и то же время одну ногу на море, а другую — на землю, какъ бы подавляя ихъ своимъ величіемъ и наводя ужасъ на все живущее. Море здѣсь не «народы варварскаго міра», а земля — не «народы цивилизаціи»[678]), это и не «святая земля и ея городъ Іерусалимъ»[679]); это — весь міръ, предъ которымъ является съ раскрытою книгою ангелъ, но является не какъ Владыка[680]), а какъ провозвѣстникъ всеобъемлющей Бож. воли и предопредѣленія[681]) и, въ частности, какъ вѣстникъ наступающаго страшнаго суда (Пс. 8, 7; 108, 10)[682]).

Подобно тому какъ ангелъ 5, 2 провозгласилъ: «кто достоинъ раскрыть книгу и снять печати ея», такъ и здѣсь, въ 3 ст., ангелъ воскликнулъ громкимъ голосомъ, какъ рыкаетъ левъ (ср. 5, 5) (ὥσπερ λέων μυκᾶται). Этотъ возгласъ ангела, напоминающій собою Іоан. 3, 16[683]) или лучше: Осіи 11, 10 и Ам. 3, 8[684]), какъ возгласъ кроткій и нечленораздѣльный можетъ быть понятъ какъ сигналъ къ дальнѣйшему раскрытію явленія. Этотъ сигналъ, въ свою очередь, можно уподобить тѣмъ возгласамъ четырехъ животныхъ, которые слышались по снятіи первыхъ четырехъ печатей (6, 1, 3, 5, 7). И какъ тогда послѣ возгласа, означавшаго «да будетъ», слѣдовало самое видѣніе таинственныхъ коней, такъ точно и здѣсь, послѣ возгласа ангела, совершилось (въ видѣніи) не менѣе таинственное событіе, которое поэтому и должно разсматривать какъ совершенно самостоятельное явленіе.

По звуку (сигналу) голоса ангела семь громовъ проговорили своими голосами — ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. Число семь взято здѣсь какъ число священное, которое уже неоднократно повторялось въ Апок. (1, 4; 4, 5; 8, 2). Голоса громовъ нельзя разсматривать какъ обыкновенные раскаты грома, какъ звуки, не имѣющіе ничего общаго съ человѣческою членораздѣльною рѣчью; и нельзя думать[685]), что ихъ значеніе въ данномъ мѣстѣ ограничивается (Іер. 25, 30; Іоан. 3, 21) простымъ, какъ бы небеснымъ подтвержденіемъ отъ Самого Бога истинности и непреложности Бож. суда, предвозвѣщаемаго возгласомъ ангела. Если бы это было такъ, если голоса громовъ были нѣмыми звуками, то тогда Іоанну и нечего было бы записывать, а онъ хотѣлъ записать (4 ст.). Значитъ, голоса громовъ были рѣчью, которая раскрывала и сообщала что-то, что для насъ осталось неизвѣстнымъ. Это подтверждается и самымъ текстомъ Апокалипсиса. Уже выраженіе: «проговорили» — ἐλάλησαν,

указываетъ на членораздѣльную рѣчь, — на то, что громы говорили дѣйствительными голосами, и даже болѣе, — голосъ каждаго (τὰς ἑαυτῶν φωνάς) имѣлъ свою собственную отличительную особенность. Опредѣленный членъ «αἱ» предъ ἑπτὰ βρονταί невозможно объяснять тѣмъ, что будто «это суть семь громовъ, какъ совокупность громовъ всѣхъ семи небесъ, существовавшихъ по народному еврейскому вѣрованію» [686]), или «семь извѣстныхъ изъ Пс. 28 Божественныхъ голосовъ» [687]); но нужно остановиться на болѣе простомъ объясненіи. Именно, — здѣсь, подобно 7, 1 и 8, 2, опредѣленный членъ поставленъ для того, чтобы сказать, что эти громы были голосами, подобными по звуку обыкновеннымъ небеснымъ громамъ, которые (голоса) и проговорили то, что Іоаннъ слышалъ и даже хотѣлъ записать.

Голосъ съ неба, т.-е. голосъ, принадлежавшій кому-либо изъ небожителей, но едва ли голосъ Самого Бога, запретилъ Іоанну записывать содержаніе громовыхъ голосовъ, и оно осталось (и должно остаться) навсегда неизвѣстнымъ. Всѣ попытки отгадать это содержаніе, указывая или «на Бож. величіе» [688]), или на «угрозы Бож. суда» [689]), или на «содержаніе 13 гл.» [690]), или же на «семь Бож. дѣлъ, чрезъ которыя Богъ достигаетъ покоя для Своего народа и для Себя почитанія отъ враговъ, — дѣла, какъ явленія страшнаго Бож. Всемогущества» [691]), — всѣ эти попытки останутся произвольными и безполезными гаданіями. Можно съ большимъ правомъ спросить, почему для читателей Апокалипсиса и только для нихъ осталось неизвѣстнымъ содержаніе громовъ? Очевидно, не потому, что это содержаніе вообще «выше человѣческаго воспріятія» [692]), такъ какъ Іоаннъ (тоже человѣкъ) слышалъ и усвоилъ его; точно такъ же и не потому, что это «содержаніе слишкомъ ужасно» [693]), ибо что можетъ быть ужаснѣе апокалиптическихъ казней?! Эти голоса громовъ, сообразно съ самымъ образомъ ангела и сообразно съ содержаніемъ его клятвы (6—7 ст.), относятся, несомнѣнно, къ концу міра, а такъ какъ о послѣднемъ днѣ міра и о днѣ пришествія Господа людямъ знать не суждено (Мѳ. 24, 36), то для нихъ должно остаться неизвѣстнымъ и содержаніе громовъ. Для людей достаточно и того, что чрезъ голоса громовъ вполнѣ удостовѣрена возможность и близость Бож. суда [694]).

Какъ бы для большаго усиленія впечатлѣнія откровенія истины о непреложности Божественнаго опредѣленія относительно предстоящаго суда надъ міромъ, ангелъ, стоящій на морѣ и на землѣ, клянется,

поднявъ руку къ небу. Этотъ образъ клянущагося ангела напоминаетъ собою образъ того мужа въ льняной одеждѣ, котораго видѣлъ прор. Даніилъ, также клянущимся именемъ Живущаго вовѣки, что къ концу времени, временъ и полувремени все это совершится (Дан. 12, 17). Тотъ мужъ клялся, поднимая обѣ руки къ небу, ангелъ поднималъ только одну руку, ибо другою рукою онъ держалъ книжку; но и тотъ и другой поднимаютъ руки къ небу, какъ бы къ жилищу Божію, и Самого Бога дѣлаютъ свидѣтелемъ своихъ словъ [695]) (Іер. 51, 13—15).

Слова 5 ст. объ ангелѣ, стоявшемъ на морѣ и на землѣ, могутъ быть понимаемы какъ нарочитое намѣреніе Іоанна чрезъ поясненіе показать, что явленія голосовъ семи громовъ и послѣдующей клятвы ангела — явленія отдѣльныя и самостоятельныя, въ виду чего онъ нашелъ нужнымъ повторить опредѣленіе того ангела, о которомъ была рѣчь въ первыхъ трехъ стихахъ.

Поэтому, безъ всякаго сомнѣнія, возгласъ 3 ст. есть совершенно отличный актъ отъ клятвы 6—7 ст. даже по времени [696]).

Ангелъ клянется Живущимъ во вѣки вѣковъ (ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι), т.-е. обнимающимъ Собою всѣ періоды времени [697]), и при этомъ указываетъ особенно на то, что Онъ есть творецъ всего: неба, моря, земли и всего, что на нихъ и въ нихъ. Смыслъ указанія на это, а не иное Божественное свойство заключается въ возвѣщеніи той непреложной истины, что Господь Богъ, какъ всемогущій Творецъ, можетъ довести созданія Своихъ рукъ до конечной цѣли ихъ бытія [698]).

Содержаніе самой клятвы двоякое: отрицательное и положительное. Первѣе всего: «времени уже не будетъ» — ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Χρόνος — время, въ смыслѣ теченія времени, время жизни, медленіе; часто принимается и въ смыслѣ благопріятнаго времени. Поэтому нѣкоторые толкователи [699]) выраженіе 6 ст., что времени уже не будетъ, принимаютъ за указаніе на то, что не будетъ уже времени для Бож. милосердія, такъ какъ седьмая труба будетъ знакомъ наступленія окончательнаго суда. Но такое пониманіе не оправдывается контекстомъ рѣчи, гдѣ совершенно нѣтъ упоминанія о покаяніи и полученіи Бож. милосердія, такъ что лучше согласиться съ тѣми толкователями, которые въ клятвѣ ангела видятъ простое указаніе или на то, что скоро, безъ всякаго промедленія [700]) наступитъ окончаніе земного времени [701]), или на то, что близко время вѣчности [702]), такъ какъ близокъ день послѣдняго суда [703]) и общемірового переворота.

Положительное содержаніе клятвы ангела подтверждаетъ тако пониманіе ея отрицательнаго содержанія. Почему не будетъ времени? Потому, что въ тѣ дни, когда возгласитъ седьмой ангелъ, совершится тайна Божія — τελεσθῇ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. Τελεσθῇ или (другое чтеніе) ἐτελέσθη (совершилось), употребленное во времени аориста (по свойству еврейскаго языка), [704]) говоритъ о точномъ совпаденіи времени седьмой трубы со временемъ совершенія Бож. тайны, поэтому и объ этомъ послѣднемъ сказано какъ бы уже о совершившемся [705]).

Тайна Божія есть не что другое, какъ опредѣленіе Божіе [706]) о домостроительствѣ человѣческаго спасенія и о судьбѣ всего міра, — то опредѣленіе, которое Господь на протяженіи всего прошедшаго времени возвѣщалъ своимъ рабамъ и пророкамъ не только какъ радостную вѣсть [707]), но и какъ общее откровеніе обо всемъ томъ, что должно совершиться, кончая днями послѣдней трубы [708]), т.-е. объ избавленіи и спасеніи благочестивыхъ и о погибели нечестивыхъ. Это опредѣленіе составляетъ тайну, потому что относится къ будущему и потому, что только одному Богу извѣстно, какъ и съ какою славою все это совершится.

Нѣкоторые списки (и нашъ славянскій переводъ) имѣютъ чтеніе: ὃ εὐαγγελίσατο τοὺς δούλους, а другое, котораго держится большинство толкователей и которое, очевидно, принято нашимъ русскимъ переводомъ: ὡς εὐηγγέλισε τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις [709]).

Глаголъ εὐαγγελίζειν допускаетъ и то и другое сочетаніе: τινά (Мѳ. 11, 5; Евр. 4, 2; Апок. 14, 6) и τινί (Лук. 2, 10; 1 Петр. 4, 6), такъ что можно принимать одинаково оба чтенія, — тѣмъ болѣе, что глаголъ εὐαγγελίζειν сохраняетъ то же значеніе и для своей страдательной формы. Вѣроятно, измѣненіе дѣйствительной формы въ страдательную произошло изъ стремленія приблизиться къ предыдущему ἐτελέσθη (совершилось). Собственно εὐαγγελίζειν означаетъ не только «возвѣщать благую вѣсть», но и просто «возвѣщать», такъ что и въ нашемъ мѣстѣ этотъ глаголъ указываетъ не только на радостную вѣсть о спасеніи и блаженствѣ праведниковъ [710]), но вмѣстѣ и вѣсть о гибели и наказаніи нечестивыхъ [711]).

Съ 8 ст. Іоаннъ возвращается къ тому, о чемъ онъ упомянулъ во 2 ст., именно, къ раскрытой книжкѣ въ рукѣ сильнаго ангела.

Конструкція 8 ст. довольно затруднительна. Καὶ ἡ φωνή, ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσα(ν) μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα(ν), — буквально: «и голосъ, который я слышалъ съ неба, снова разговари-

вающій со мною и говорящій». Затрудненіе не въ томъ, въ какомъ падежѣ читать λαλοῦσα(ν) и λέγουσα(ν), въ именительномъ или винительномъ; и при первомъ чтеніи, за которое стоятъ новѣйшіе толкователи [712]), и при второмъ приходится рѣшать одинъ и тотъ же вопросъ, въ какомъ отношеніи находятся эти опредѣленія къ φωνή — голосъ. Останавливаются на томъ предположеніи, что здѣсь у Іоанна, сообразно съ общими особенностями его рѣчи, произошло опущеніе глагола слышалъ — ἤκουσα (ср. 1, 10). Именно, полное чтеніе должно быть слѣдующее: καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ) [713]) πάλιν ἤκουσα αὐτὴν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν [714]), т.-е. «и голосъ, который я слышалъ съ неба, я снова услыхалъ разговаривающимъ со мною и говорящимъ».

Голосъ, который Іоаннъ слышитъ съ неба, очевидно, есть тотъ же самый, о которомъ уже упомянуто въ 4 ст. и который принадлежалъ кому-либо изъ небожителей, — вѣроятно, ангелу.

Этотъ голосъ, обращаясь къ Іоанну, повелѣваетъ ему подойти къ ангелу, держащему въ рукѣ книжку, и взять эту послѣднюю. Іоаннъ, продолжая оставаться въ томъ же самомъ экстатическомъ состояніи духа, подошелъ и получилъ книжку; но при этомъ отъ ангела, держащаго книжку, ему было приказано съѣсть ее, а не прочитать. Приказаніе съѣсть, а равно и послѣдовавшее за симъ исполненіе этого приказанія въ самомъ видѣніи нужно понимать буквально; но какъ въ актѣ видѣнія въ немъ (съѣденіи) нужно отыскать и его духовное значеніе [715]). Именно, Іоаннъ долженъ былъ переработать въ себѣ содержаніе этой книжки и усвоить его. Подобное мы находимъ у прор. Іезек. 2, 8; 3, 1. Эбрардъ даже старается выяснить наше мѣсто прямо на основаніи и въ параллели съ Іезек. 3, 1. Какъ тамъ, такъ и здѣсь приказывается съѣсть книжки; какъ тамъ, такъ и здѣсь вкусъ книжки былъ сладкимъ во рту. Различіе въ томъ, что у прор. Іезекіиля не говорится объ ощущеніи вкуса во чревѣ послѣ съѣденія, а въ Апокалипсисѣ присоединяется, что это ощущеніе подобно ощущенію горечи. Какъ произошло это различіе вкуса для рта и для чрева, когда предметъ вкушенія остается одинъ и тотъ же, и что значитъ это различіе?

Основываясь на томъ, что книжка, которую съѣлъ прор. Іезекіиль, была сладкою (лишь) для устъ пророка, но содержаніе ея было страшнымъ и грознымъ (горькимъ), нѣкоторые толкователи [716]) говорятъ, что содержаніе апокалиптической книжки было сладко при воспріятіи, но стало горькимъ при дальнѣйшемъ усвоеніи, когда оно

стало яснымъ для Іоанна въ подробностяхъ. По другимъ [717]): «содержаніе было сладко для Іоанна (уста означаютъ пророка), поскольку онъ былъ пророкомъ, и было горько, поскольку онъ былъ человѣкомъ (чрево)»; по инымъ же [718]) выраженіе Іоанна въ данномъ мѣстѣ есть образное указаніе на то, что содержаніе было отчасти горькимъ, отчасти сладкимъ. Наконецъ, другіе [719]), на основаніи 1 Кор. 6, 13; Ис. 6, 7 и Іер. 1, 9, въ ощущеніи сладости видятъ указаніе на отношеніе Іоанна къ Богу, а въ ощущеніи горечи — на отношеніе къ міру.

При рѣшеніи этого вопроса нужно обратить вниманіе на нѣкоторую особенность въ выраженіи. Съ одной стороны, говорится: ἐπικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, — буквально: «огорчитъ твою утробу»; и съ другой — ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκύ — «во рту же будетъ сладкимъ». Сначала употребленъ глаголъ въ дѣйствительной формѣ, а потомъ—глаголъ вспомогательный. Нужно также обратить вниманіе и на ту противоположность, которая, по представленію свящ. Писанія, существуетъ между устами и сердцемъ (утробою) человѣка (Мѳ. 15, 8, 9; 2 Кор. 6, 12; Апок. 2, 23). Сообразно съ этимъ разбираемое выраженіе конца 9 ст. будетъ указывать на то, что содержаніе книжки сладко лишь при непосредственномъ и первоначальномъ отношеніи къ нему, когда оно, такъ сказать, еще не оказало своего воздѣйствія на душу воспринимающаго; но оно измѣняется въ горькое, когда уже успѣетъ оказать это воздѣйствіе. Іоаннъ не огорчился, но даже наслаждался и утѣшался, когда оставался лишь при сознаніи полученія Бож. откровенія, которое само по себѣ, какъ общеніе съ Богомъ, должно быть источникомъ сладости и утѣшенія. Когда же онъ перенесъ содержаніе этого откровенія на себя и на другихъ, къ кому оно относилось, то его утроба исполнилась горечи, т. е. его сердце наполнилось чувствомъ страданія и соболѣзнованія [720]).

Все это, примѣнительно къ дальнѣйшему, означаетъ то, что Іоаннъ хотя и радуется, получая откровеніе о будущемъ, какъ плакалъ онъ при невозможности узнать его (5,4), но эта радость должна перейти въ скорбь, когда онъ ознакомится съ содержаніемъ этого откровенія, какъ онъ и говоритъ объ этомъ въ 10 стихѣ.

Заключеніемъ видѣній 10 главы и переходомъ къ послѣдующему [721]) служитъ 11 ст. По однимъ спискамъ онъ читается: καὶ λέγει μοι (и говоритъ мнѣ), а по другимъ: καὶ λέγουσί μοι (и говорится мнѣ). Первое чтеніе, которое имѣютъ и наши русскій и славянскій переводы и которое принимается и нѣкоторыми толковате-

лями [722]), кромѣ большей естественности, [723]) имѣетъ за собою и то обстоятельство, что Апокалипсисъ вообще избѣгаетъ безличныхъ выраженій; и у него или слышатся голоса (чьи-либо), или же прямо говоритъ тотъ или другой ангелъ, животное, старецъ. И въ нашемъ мѣстѣ при λέγει — «говоритъ», хотя и отсутствуетъ подлежащее-существительное, то только потому, что оно опущено, какъ легко подразумѣваемое въ опущенномъ мѣстоименіи третьяго лица. «Говоритъ онъ», т.-е. тотъ, кто только что говорилъ съ Іоанномъ, а говорилъ съ нимъ ангелъ, имѣвшій въ рукѣ книжку.

Этотъ сильный ангелъ, какъ уполномоченный вѣстникъ Бож. воли, говоритъ Іоанну: тебѣ надлежитъ снова пророчествовать. Снова — πάλιν относится не только къ «пророчествовать» — προφητεῦσαι, но и къ дальнѣйшимъ словамъ: «о народахъ, и племенахъ, и языкахъ и царяхъ многихъ», равно какъ и опредѣленіе «многихъ — πολλοῖς» относится и къ предыдущему: о народахъ, племенахъ и языкахъ.

Предлогъ ἐπί славянскій переводъ перевелъ предлогомъ «въ» (среди), а русскій — «о» (относительно). Изъ толкователей одни [724]) переводятъ его «предъ»; другіе [725]), — и ихъ большинство, — подобно русскому переводу, переводятъ «о», «объ». Этотъ переводъ (ср. Іоан. 12, 16) и долженъ быть признанъ болѣе правильнымъ, такъ какъ, удовлетворяя требованіямъ греческой грамматики, онъ соотвѣтствуетъ и смыслу всего выраженія. Іоаннъ долженъ будетъ пророчествовать, т.-е. получить для передачи пророчество относительно судьбы всего міра; онъ не призывается, какъ прор. Іезекіиль (3,4), итти и пророчествовать, но пока только воспріять пророчество.

Іоанну должно (δεῖ) (таково значеніе 11 ст.) снова (далѣе) созерцать раскрытіе откровенія во образахъ и картинахъ; это откровеніе, такъ же какъ и предыдущее, попрежнему (снова) будетъ относиться къ судьбѣ всего міра, къ судьбѣ многихъ, — сколько есть ихъ на всей землѣ, — народовъ, племенъ, языковъ и царей, царствующихъ во всѣхъ земныхъ царствахъ. Такимъ образомъ, это не частное пророчество объ израильскомъ народѣ и разрушеніи Іерусалима [726]), и не только о наказаніи нечестивыхъ или о блаженствѣ праведниковъ, но о томъ и о другомъ вмѣстѣ: и объ участи нечестивыхъ и объ участи блаженныхъ.

Измѣреніе храма и явленіе двухъ свидѣтелей

(11, 1—14).

Первое, въ чемъ выразилось пророческое служеніе Іоанна, какъ органа воспріятія Бож. откровенія, было данное ему порученіе (въ видѣніи) измѣрить храмъ.

Іоанну была дана трость (ἐδόθή μοι κάλαμος). Кто мыслится здѣсь подъ дѣйствующимъ лицомъ? Это — не Христосъ [727]), ибо о Немъ ничего не извѣстно изъ обстоятельствъ видѣнія; но здѣсь и не отсутствіе лица [728]); естественнѣе всего подъ дающимъ лицомъ разумѣть кого-либо изъ небожителей, одного изъ ангеловъ, которые окружали небесный престолъ (5, 11) [729]). Особенность выраженія, состоящая въ употребленіи страдательной формы глагола, можетъ указывать на то, что при своемъ возвышенно-напряженномъ состояніи духа послѣ видѣнія съѣденія книжки, Іоаннъ не примѣтилъ, кто вручилъ ему трость,— она какъ бы сама собой оказалась въ рукѣ тайнозрителя.

Трость — κάλαμος опредѣляется со стороны ея подобія жезлу (ὅμοιος ῥάβδῳ), т.-е. она была большою и толстою и имѣла значеніе извѣстной мѣры, единицы, для измѣренія протяженія. Это мѣсто можетъ быть сопоставлено съ Іезек. 40, 3, гдѣ трость прямо названа тростію измѣренія. Когда была дана трость, тогда же было и объяснено, для чего должна быть употреблена эта единица мѣры.

Выраженіе: λέγων — «сказано» равно выраженію «со словами» [730]), т.-е. «давая, говорилъ». Но причастіе λέγων не имѣетъ при себѣ ближайшаго опредѣляемаго и стоитъ совершенно самостоятельно; только въ Апокалипсисѣ при общей своеобразности его языка и возможно употребленіе слова безъ всякаго сочетанія.

Еще древніе переписчики, затрудняясь такой конструкціей рѣчи, думали привести ее къ обычнымъ формамъ языка. Поэтому-то мы въ нѣкоторыхъ спискахъ находимъ предъ λέγων вставку: καὶ εἱστήκε ὁ ἄγγελος, λέγων — «и предсталъ ангелъ, говоря»; но эта вставка совершенно произвольная [731]). Андрей кесарійскій, желая избѣжать странности конструкціи, относитъ λέγων къ κάλαμος, — по его мнѣнію, сама трость и была говорящимъ субъектомъ. Но это мнѣніе явно неудобопріемлемо, такъ что и самъ св. отецъ не настаиваетъ на этомъ своемъ личномъ соображеніи. Когда была дана трость, тогда для объясненія ея назначенія послышался голосъ говорящій (или:

говорящаго) (ср. 9, 13—14). Подобно тому, какъ ранѣе Іоаннъ слышалъ голосъ изъ средины четырехъ роговъ золотого жертвенника (9, 13), такъ слышитъ онъ и теперь; и какъ тамъ голосъ былъ голосомъ Самого Господа, такъ точно и здѣсь этотъ голосъ принадлежитъ Ему же, что и подтверждается 3 стихомъ. Клифотъ видитъ въ говорящемъ І. Христа; другіе же толкователи [732]) отзываются незнаніемъ.

Голосъ первѣе всего повелѣваетъ Іоанну встать (ἔγειραι или ἔγειρε), ἔγειρε (Быт. 13, 17; 1 Цар. 16, 12; Мѳ. 9, 5 и др.), хотя и употребляется обыкновенно для обозначенія перемѣны положенія, вставанія, но въ данномъ случаѣ его значеніе ближе всего состоитъ въ призывѣ къ началу неотложнаго дѣйствія [733]) и можетъ значить: начни, начинай [734]). Сообразно съ этимъ призывомъ Іоаннъ сейчасъ же долженъ начать измѣреніе храма Божія. Измѣреніе въ пророческой символикѣ имѣетъ различное значеніе; то имѣетъ смыслъ предназначенія измѣряемаго къ погибели (Ам. 7, 7; Ис. 34, 11), то является указаніемъ на постройку (Іезек. 43, 10, 11; Зах. 2, 5) и на описаніе (Іезек. 40, 3; Апок. 21, 15). Такимъ образомъ, измѣреніе не имѣетъ самостоятельнаго символическаго значенія, но всегда предполагаетъ разъясненіе въ дальнѣйшемъ [735]). Въ нашемъ мѣстѣ, какъ объ этомъ можно заключать изъ 2 ст., измѣреніе имѣетъ смыслъ описанія, опредѣленія границъ съ цѣлію сохраненія и сообщенія неприкосновенности измѣренному и описанному предмету.

Предметомъ измѣренія должны служить: 1) храмъ Божій, 2) жертвенникъ и 3) поклоняющіеся. Храмъ Божій, какъ видно изъ дальнѣйшаго, не храмъ небесный [736]), какъ вмѣстилище Бож. славы, но храмъ іерусалимскій, отстроенный Иродомъ, бывшій мѣстомъ служенія Господу Богу и теперь представшій предъ пророческимъ взоромъ тайнозрителя.

Измѣренію подлежитъ первѣе всего самый храмъ, т.-е. святое святыхъ и святилище, какъ важнѣйшія и непремѣнныя части храма, какъ вмѣстилище священнѣйшихъ предметовъ. Потомъ повелѣвается измѣрить также и жертвенникъ (τὸ θυσιαστήριον), подъ которымъ нужно разумѣть не золотой жертвенникъ святилища [737]), но жертвенникъ всесожженія, который стоялъ во внутреннемъ дворѣ храма. Это можно видѣть изъ того, что запрещается измѣрить только внѣшній дворъ, а о внутреннемъ дворѣ совершенно умалчивается, и потому его и нужно разумѣть подъ жертвенникомъ: очевидно, жертвенникъ взятъ вмѣсто того пространства, гдѣ онъ помѣщался [738]). Дворъ для

народа особенною стѣною раздѣлялся на два отдѣленія: внутренній и внѣшній [739]). Внѣшній назначался исключительно для молящагося народа; внутренній, называвшійся также священническимъ [740]), представлялъ собою отгороженное мѣсто, возвышавшееся на нѣсколько ступеней предъ внѣшнимъ дворомъ. Во внутреннемъ дворѣ, доступномъ только для священниковъ и левитовъ (2 Пар. 23, 5), находился жертвенникъ всесожженія и мѣдное море — умывальница. Такимъ образомъ, Іоанну нужно было измѣрить и ту часть храма, которая непосредственно примыкала къ его святилищу. Наконецъ, предметомъ измѣренія должны быть также и «поклоняющіеся въ немъ» (τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ). Ἐν αὐτῷ — «въ немъ», по общему мнѣнію толкователей, относится не къ жертвеннику — θυσιαστήριον, но къ храму — ναός. Несомнѣнно, здѣсь мысль та, что тайнозрителю надлежало измѣрить не только пространство храма, но и поклоняющихся, которые имѣли доступъ въ ту часть храма, гдѣ находился жертвенникъ всесожженія. Но такъ какъ въ эту часть храма входили только лица священническаго достоинства, то ихъ только и можно разумѣть подъ поклоняющимися. Подъ храмомъ видѣнія и подъ поклоняющимися въ немъ (храмѣ) нельзя видѣть [741]) историческій іерусалимскій храмъ, который былъ уже разрушенъ ко времени написанія Апокалипсиса, и іудейское священство, потерявшее всякое значеніе по разрушеніи храма вслѣдствіе прекращенія возможности приносить жертвы. Точно такъ же подъ храмомъ нельзя разумѣть [742]) и какой-либо дѣйствительный храмъ будущаго времени. Здѣсь, въ видѣніи, главную силу выраженія приходится видѣть въ указаніи не на храмъ, но на поклоняющихся, и измѣреніе храма нужно лишь постольку, поскольку чрезъ это выясняется мысль измѣренія поклоняющихся. Мысль или цѣль измѣренія не та, чтобы исчислить [743]) поклоняющихся и сравнить ихъ число съ прежнимъ, но та (ср. 2 ст.), чтобы отдѣлить и отличить ихъ отъ другихъ людей, — отдѣлить Церковь Христову [744]) отъ антихристіанскаго міра.

Эти другіе люди и имѣются въ виду во 2 ст. подъ внѣшнимъ дворомъ. Внѣшній дворъ храма, который былъ предназначенъ для простыхъ молящихся и для прозелитовъ, повелѣвается тайнозрителю *исключить* (ἔκβαλε) *и не измѣрять*. Изъ сопоставленія этихъ двухъ послѣднихъ выраженій нужно сдѣлать тотъ выводъ, что отношеніе тайнозрителя къ внѣшнему двору, должно быть отношеніемъ пренебреженія (Лук. 6, 22) [745]), какъ къ чему-то не достойному, не заслуживающему вниманія. Неизмѣреніе внѣшняго двора является причиною

и слѣдствіемъ попиранія его язычниками. Внѣшній дворъ, говорится, *данъ язычникамъ*. Самый способъ выраженія, подобно 6, 11; 11, 1, указываетъ на дѣйствіе Бож. Промысла. Господомъ Богомъ попущено, чтобы внѣшній дворъ находился во власти и обладаніи язычниковъ, такъ какъ этого требовала Бож. премудрость. Сочетаніе прошедшаго времени «данъ» (ἐδόθη) съ будущимъ «будутъ попирать» (πατήσουσι) говоритъ о томъ, что попираніе относится къ предыдущему, какъ къ своей причинѣ и основанію. Язычники будутъ попирать внѣшній дворъ только лишь потому, что на это будетъ Бож. попущеніе [746]), Бож. воля, которая въ то же время будетъ охранять самый храмъ и поклоняющихся въ немъ [747]).

Самое названіе попирателей язычниками — ἔθνη (народы) должно понимать не въ частномъ смыслѣ названія идолопоклонниковъ, но въ смыслѣ болѣе широкомъ, въ смыслѣ общаго указанія на всѣхъ людей, не принадлежащихъ къ числу истинныхъ почитателей Господа Бога (ср. 6, 10; 8, 13; 10, 11; 11, 9). Это вообще всѣ живущіе земными интересами и находящіеся во враждебномъ отношеніи къ истинѣ, благочестію и ко всѣмъ благочестивымъ. А такъ какъ такое раздѣленіе всѣхъ людей и такое ихъ взаимоотношеніе возможно только лишь въ будущемъ, въ предпослѣднія времена міра, то и это попираніе язычниками, т.-е. невѣрующими и безбожниками, Бож. храма слѣдуетъ относить ко времени антихриста [748]). Тогда-то, во дни антихриста, и будетъ попираемъ не только іерусалимскій храмъ, но и самый Іерусалимъ, по выраженію Апокалипсиса. Попираніе же, какъ это выясняется изъ сопоставленія съ однородными выраженіями Лук. 21, 24; Пс. 79, 1 и др., означаетъ вмѣстѣ и разрушеніе, опустошеніе и оскверненіе святыхъ мѣстъ. Такъ что во 2 ст., очевидно, имѣется въ виду не просто опустошительная война, не просто разрушеніе Іерусалима, но война и опустошеніе, тѣсно связанныя съ богувраждебностію, чѣмъ, дѣйствительно, и будетъ отличаться время антихриста.

Время господства богувраждебныхъ людей будетъ продолжаться 42 мѣсяца. Это число, нѣсколько разъ повторяющееся въ Апокалипсисѣ въ различныхъ выраженіяхъ (11, 3; 12, 6; 14; 13, 5), весьма близко подходитъ къ числу пр. Даніила: «они будутъ преданы въ руку его до времени, временъ и полувремени» (7, 25; 12, 7). Эвальдъ видитъ въ немъ простое указаніе неопредѣленнаго времени,—«не такъ долго и не такъ скоро — non brevis — simi ita nec nimis longi temporis». Но этому противорѣчитъ очевидное намѣреніе Апокалипсиса представить число болѣе опредѣленнымъ, для чего оно при повтореніи

въ другихъ мѣстахъ передается различными словами, различными единицами измѣренія времени. Нельзя согласиться и съ другимъ мнѣніемъ, что здѣсь число 42 взято въ символическомъ значеніи и означаетъ вообще какой-либо моментъ исторіи, напр. время гоненія Діоклетіана [749]), или времена всѣхъ гоненій [750]), или же мистическое число, и указываетъ на періодъ времени отъ разрушенія Іерусалима Титомъ до послѣднихъ дней антихриста [751]). Лучше подъ этимъ срокомъ видѣть періодъ времени дѣятельности антихриста [752]) и, согласно съ мнѣніемъ православной Церкви, принимать за періодъ опредѣленный не только для Бож. промысла, но и для людей, т.-е. именно такъ, какъ и сказано: 42 мѣсяца и $3^1/_2$ года. Къ вопросу о значеніи этого числа намъ прійдется возвращаться и еще не разъ при дальнѣйшемъ изъясненіи Апокалипсиса.

Что же новаго сообщаетъ это пророческое видѣніе? Въ предшествующихъ видѣніяхъ саранчи и многомилліоннаго войска предъ взоромъ тайнозрителя была раскрыта та истина, что въ послѣднія времена, соприкасающіяся съ явленіемъ на землѣ антихриста, будутъ страшныя бѣдствія. Эти бѣдствія, являясь слѣдствіемъ дѣйствія демонской силы, будутъ тяжестію не только для нечестивыхъ людей, но и для людей благочестивыхъ; будутъ страдать и тѣ и другіе. Бѣдствія будутъ, очевидно, тѣми самыми, о которыхъ Спаситель предсказалъ какъ о началѣ болѣзней (Мѳ. 24, 8). Но Спаситель предсказалъ также и о томъ, что въ послѣднее время на долю благочестивыхъ выпадутъ страданія особеннаго значенія. Это — страданія отъ нечестивыхъ и безбожныхъ, которые вооружатся ненавистію, гоненіями и преслѣдованіями противъ благочестивыхъ. Тогда должно будетъ произойти разграниченіе добрыхъ и злыхъ, послѣдователей Христа и послѣдователей антихриста. Между тѣми и другими сдѣлается уже невозможною совмѣстность жизнедѣятельности и совмѣстность жизненныхъ интересовъ, такъ какъ различіе между ними будетъ доходить до противоположности. Въ первомъ порядкѣ явленій, въ видѣніи запечатлѣнія 144 т., было раскрыто и предуказано это выдѣленіе благочестивыхъ отъ нечестивыхъ, а во второмъ порядкѣ, въ видѣніи саранчи, было указано, какъ это запечатлѣніе было благодѣтельно для истинно вѣрующихъ въ ихъ борьбѣ съ адскою дѣятельностію духовъ поднебесной злобы. Но это выдѣленіе должно итти еще дальше. Должны будутъ выдѣлиться не только отдѣльныя избранныя и совершенныя личности въ своей частной благочестивой жизни, но должно будетъ выдѣлиться изъ міра и все истинное христіанское общество,

вся христіанская Церковь съ ея благодатными дарами и съ ея таинствами [753]). Подобно тому, какъ въ первое время христіанства христіанское общество представляло собою общество, совершенно отдѣльное отъ языческаго, какъ по своей внутренней жизни и ея интересамъ, такъ и по интересамъ жизни общественной (1 Кор. 6, 1—6; 5, 13), такъ будутъ жить совершенные христіане и въ послѣднее время. Если теперь мы не видимъ подобнаго раздѣленія, то потому, что противоположность между благочестіемъ и нечестіемъ, вѣрою и невѣріемъ не дошла до извѣстнаго предѣла. Хотя уже и теперь изъ примѣра французской республики, гдѣ между государствомъ и церковію не только различіе, но и враждебность (со стороны государства), мы можемъ судить, чего нужно ожидать и что будетъ въ этомъ отношеніи среди общества послѣдняго времени. Тогда общество избранныхъ христіанъ, утвердившихся въ вѣрѣ и благочестіи, должно будетъ наподобіе христіанъ первыхъ вѣковъ составить государство въ государствѣ и общество въ обществѣ.

Вотъ объ этомъ-то выдѣленіи христіанской Церкви, общества истинныхъ христіанъ изъ остальнаго общества и говоритъ видѣніе измѣренія храма и поклоняющихся въ немъ. Ѳ. Яковлевъ разсуждаетъ: Церковь Христова въ обширнѣйшемъ значеніи имѣетъ два, такъ сказать, двора: внутренній и внѣшній. Внутренній дворъ, это — Церковь первородныхъ на небесахъ (Евр. 12, 28), святилище небесное; а внѣшній дворъ, это — Церковь Христова на землѣ, которая есть изображеніе небесной» [754]). Но такое толкованіе рѣшительно не оправдывается буквою текста. Внѣшній дворъ, подъ которымъ Яковлевъ разумѣетъ земную Церковь, представляется отдѣленнымъ отъ внутренняго двора (Церкви небесной, по Яковлеву); но изъ свящ. Писанія мы знаемъ, что между Христомъ и Его Церковію на землѣ и между Церковію небесною и Церковію земною никогда не будетъ и не можетъ быть такого раздѣленія. Такое раздѣленіе возможно только на землѣ, среди ея обитателей (Мѳ. 10, 22, 24; Іоан. 16, 2). Въ видѣніи измѣренія храма Іерусалимъ представляетъ собою весь міръ, который также есть жилище Божіе, особенно послѣ воплощенія Сына Божія (Іоан. 4, 21). Храмъ Божій, это — общество вѣрующихъ въ І. Христа, и подъ ними должны быть мыслимы всѣ люди, такъ какъ къ послѣднему времени Евангеліе Христово будетъ проповѣдано уже по всей вселенной. Христова Церковь должна быть Церковію вселенскою и обнимать собою всѣ племена, народы и языки. Такъ выходитъ и по видѣнію 11 главы. Іерусалимскій храмъ изображается съ

двумя дворами, изъ которыхъ внѣшній былъ доступенъ и для прозелитовъ всѣхъ народовъ. Но такому идеальному положенію Церкви не соотвѣтствуетъ дѣйствительное состояніе вѣрующихъ, составляющихъ ее. Какъ по пророчеству І. Христа предъ Его вторымъ пришествіемъ изсякнетъ любовь многихъ (Мѳ. 24, 12) и по апостолу, тогда среди вѣрующихъ будутъ отступники (1 Тим. 4, 1), такъ и по видѣнію Апокалипсиса Церковь Божія (храмъ Божій) будетъ раздѣлена въ очахъ Божіихъ на внутреннюю и внѣшнюю. Внутренній храмъ, внутренняя Церковь, т.-е. общество истинныхъ христіанъ, будетъ окончательно выдѣлена; истинные христіане будутъ поклоняться Богу духомъ и истиною столь же отдѣльно отъ остальнаго грѣшнаго и невѣрующаго міра, какъ отдѣльно молились и служили Богу ветхозавѣтные священники, входившіе во святилище. «Истинные христіане, какъ въ видѣніи поклоняющіеся въ храмѣ, будучи истинными священниками (1 Петр. 2, 9), будутъ имѣть доступъ къ Богу, какъ истинныя дѣти въ домѣ Божіемъ, какъ истинные священники во святилищѣ»[755]). Въ ветхозавѣтное время язычники-прозелиты, дѣлаясь истинными израильтянами по вѣрѣ, могли участвовать въ жертвоприношеніяхъ и, такъ сказать, пріобщаться къ священникамъ и левитамъ, служащимъ при храмѣ; въ дни перваго христіанства язычники и іудеи, принимая вѣру Христову, дѣлались такими же Бож. чадами, какъ и всѣ другіе христіане. Но въ предпослѣдніе дни міра, во дни антихриста дверь христіанскаго святилища, христіанской Церкви закроется. Если прежде и теперь Церковь нѣкоторымъ образомъ простираетъ свою власть на людей, ей не послушныхъ и даже совсѣмъ не принадлежащихъ къ ней, то эта ея дѣятельность должна будетъ сократиться во дни антихриста: внѣшній дворъ будетъ отдѣленъ отъ внутренняго, — тогда будутъ слишкомъ велики насиліе и произволъ нечестивыхъ и невѣрующихъ. Этотъ внѣшній дворъ, т.-е. невѣрующій и нечестивый міръ, вмѣсто церковнаго и христіанскаго руководства отдастъ себя подъ руководство своихъ безбожныхъ представителей. И какъ, по слову Спасителя, должны будутъ появиться лжехристы и лжепророки, такъ точно и будетъ: появятся новые непризванные руководители человѣческой жизни. Это — антихристъ и его слуги; они-то и будутъ попирать внѣшній дворъ храма, т.-е. будутъ уничтожать все святое и христіанское въ душѣ и жизни подчинившагося имъ грѣшнаго человѣчества, которое чрезъ невѣріе и нечестіе отпадетъ отъ истинной Церкви и лишится возможности принимать участіе въ ея спасительныхъ таинствахъ[756]) и пользоваться руководствомъ ея

пастырей. И такое положеніе вещей будетъ продолжаться 42 мѣсяца, т.-е. во все время господства антихриста до самаго второго пришествія Господа.

Сочетаніе двухъ глаголовъ 2 ст. ἐδόθη и πατήσουσι — «данъ» и «будутъ попирать», одного—въ прошедшемъ видѣ, а другого—въ будущемъ, говоритъ въ пользу того предположенія, что событія, обозначаемыя ими, не вполнѣ одновременныя, хотя и относящіяся одно къ другому какъ причина къ слѣдствію. Общество людей (внѣшній дворъ) маловѣрующихъ [757]) и слабыхъ въ благочестіи нѣкоторое время по своему религіозно-нравственному состоянію будетъ лишь въ возможности удобною почвою для того явленія, которое охарактеризовано какъ попираніе двора язычниками (народами), какъ полное господство среди нихъ и въ ихъ жизни правилъ и убѣжденій противорелигіозныхъ и противохристіанскихъ. Отдѣленіе христіанской Церкви отъ остального міра хотя и начнется, но еще не установится окончательно. Окончательному отдѣленію должно будетъ предшествовать новое событіе, имѣющее міровое значеніе. Оно и указывается въ слѣдующемъ видѣніи двухъ свидѣтелей (11, 3—13), каковое событіе будетъ предшествовать полному попиранію язычниками города Іерусалима въ продолженіе 42 мѣсяцевъ и совершится ранѣе всеміірнаго господства антихриста (ср. 11, 7) [758]).

Іоаннъ слышитъ прежній голосъ, который поручилъ ему и измѣреніе храма. Этотъ голосъ — не голосъ ангела какъ 10, 11, не голосъ І. Христа [759]), но, какъ и въ 11, 1, голосъ Господа Бога, въ Его тріединомъ существѣ. Выраженіе: *дамъ двумъ свидѣтелямъ Моимъ, и они будутъ пророчествовать* — καὶ δώσω τοῖς δυσὶ μάρτυσί μου, καὶ προφητεύουσιν — толкователи [760]) объясняютъ какъ одинъ изъ многихъ гебраизмовъ Апокалипсиса, когда дополненіемъ является самостоятельное предложеніе, связанное съ главнымъ союзомъ «и—καί», который, поэтому, можно замѣнить союзомъ «чтобы» (ut) [761]). Подобіе этому выраженію можно видѣть въ 2, 20; 6, 4; 7, 2 [762]). Оба предположенія представляютъ собою какъ бы распространеніе одного и могутъ быть переданы слѣдующимъ образомъ: Я назначу (опредѣлю) двухъ Своихъ свидѣтелей, которые будутъ проповѣдывать. Самое названіе свидѣтелей — μάρτυς употреблено здѣсь въ общемъ смыслѣ проповѣдниковъ І. Х. истины, христіанскаго ученія (1, 9; 2, 13); поэтому и въ ихъ проповѣди нельзя видѣть [763]) исключительно призывъ къ покаянію, какъ, напр., была таковою проповѣдь пр. Іоны предъ ниневитянами или Еноха предъ допотопнымъ человѣчествомъ;

не была ихъ проповѣдь и проповѣдью исключительно о Мессіи-Христѣ[764]). Они были пророками и проповѣдниками въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, и цѣль ихъ проповѣди столько же исправленіе и вразумленіе нечестивыхъ, сколько и общее назиданіе и утѣшеніе праведниковъ чрезъ предвозвѣщеніе грядущаго Бож. суда[765]). Такъ что и облеченіе ихъ во вретища (σάκκος),—часто обозначающее покаяніе и сокрушеніе (ср. Іер. 4, 8; Іоан. 3, 5; Мѳ. 11, 21), а равно и проповѣдь о покаяніи,—въ нашемъ мѣстѣ можетъ быть понимаемо въ общемъ значеніи одежды проповѣдниковъ объ обязанности людей сообразовать свою жизнь съ Бож. закономъ (ср. Зах. 13, 4; Ис. 20, 2).

Два свидѣтеля, облеченные во вретища, будутъ проповѣдывать въ продолженіи 1260 дней. Эту продолжительность времени, которая равна 42 мѣсяцамъ, или $3^1/_2$ годамъ, должно разсматривать, какъ указаніе опредѣленнаго времени. Этого требуетъ самая точность выраженія, доходящая до указанія такой малой единицы, какъ день, и въ такомъ большомъ числѣ, какъ 1260.

Кто эти свидѣтели? Эвальдъ видитъ въ нихъ Илію и Еноха, но «не какъ дѣйствительныя личности, которыя должны прійти предъ пришествіемъ Мессіи, а личности, существовавшія лишь въ фантазіи еврейскаго народа, раздѣляемой и писателемъ Апокалипсиса. Таково мнѣніе раціоналиста, не признающаго Апокалипсисъ боговдохновенною апостольскою книгою. Эбрардъ принимаетъ свидѣтелей не за дѣйствительныя историческія личности, даже не за символы личностей, но за символы силъ и потенцій, подобные символамъ всадниковъ четырехъ первыхъ печатей. По его мнѣнію, свидѣтели — не отдѣльные идивидуумы, но законъ и Евангеліе, уже представленные символически чрезъ Зоровавеля и Іисуса, Моисея и Илію; они и суть два свидѣтеля, которые будутъ проповѣдывать отъ разрушенія Іерусалима Титомъ до полнаго обращенія іудеевъ въ христіанство. Такое пониманіе опровергается самымъ текстомъ Апокалипсиса, въ которомъ мы находимъ подробныя указанія личныхъ свойствъ и особенностей (чудеса, смерть и вознесеніе) свидѣтелей и личныя мѣстоименія (αὐτούς, οὗτοι, αὐτῶν). Поэтому нельзя также согласиться и съ тѣми толкователями[766]), которые въ свидѣтеляхъ видятъ идеальныя личности, олицетвореніе свидѣтельства, которое «характеристически выразится въ идеальномъ множествѣ личностей, разграниченныхъ въ идеальной двойственности», какъ нельзя допустить и того мнѣнія[767]), что эти свидѣтели суть два завѣта Церкви, или Церковь проповѣдующая и Церковь пророчествующая.

Въ виду этой невозможности понимать двухъ свидѣтелей, какъ олицетвореніе, новѣйшіе толкователи видятъ въ нихъ дѣйствительныя личности, которыя, какъ совершенныя, явятся въ антихристіанское время [768]); «они могутъ быть названы носителями духа и духовнаго слова» [769]). «Два свидѣтеля не что другое, какъ іудейство и язычество; это суть суммы тѣхъ израильтянъ и язычниковъ, которые стали предъ Господомъ въ видѣ конкретныхъ отдѣльныхъ личностей—людей. Это суть два народа изъ іудеевъ и язычниковъ; это—Церковь послѣдняго времени, свидѣтельствующая въ массѣ и грозящая знаменіями въ природѣ и среди людей. Но это—не олицетворенія, а индивидуумы. Въ послѣднее время два народа-свидѣтеля выдѣлятъ изъ себя двѣ личности, какъ представителей своей вѣры и своихъ религіозныхъ убѣжденій» [770]).

Пониманія подъ свидѣтелями двухъ отдѣльныхъ дѣйствительныхъ личностей требуетъ не только описаніе ихъ личныхъ особенностей, но и ихъ сопоставленіе съ антихристомъ и его лжепророкомъ.

Но не слѣдуетъ останавливаться даже и на этомъ. Мало сказать, что эти свидѣтели будутъ нѣкоторыя двѣ личности, которыя ближе опредѣлятся только въ свое время [771]), нужно сказать и то, кто будутъ эти личности и какія ихъ имена. Въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія всѣ событія имѣютъ свое значеніе и должны быть принимаемы во вниманіе. Есть два событія въ Библіи, которыя остались не разъясненными; это — именно отрицаніе факта смерти Еноха и взятіе живымъ на небо прор. Иліи. Какъ могли эти два человѣка избѣжать смерти, когда она есть общій удѣлъ всего человѣчества? (Евр. 9, 27). Не должны ли и они испытать то, что испытываетъ всякій человѣкъ, не должны ли они снова прійти на оставленную ими землю и здѣсь испытать на себѣ силу смерти? Не они ли поэтому суть тѣ два апокалиптическихъ свидѣтеля, которые должны будутъ прійти въ концѣ времени [772])? Въ пользу такого мнѣнія прежде всего говоритъ опредѣленный членъ τοῖς, который стоитъ предъ δυσὶ μάρτυσι; значитъ, это — двѣ личности, уже извѣстныя и опредѣленныя [773]); говоритъ въ пользу этого и то обстоятельство, что нѣкоторыя черты изображенія свидѣтелей (заключеніе ими неба, изведеніе огня изъ устъ), взятыя съ исторической личности пр. Иліи. Далѣе, можно сослаться на Малах. 4, 5—6 и на слова Спасителя: *Илія долженъ пріити прежде и устроить все* (Мѳ. 17, 2). Наконецъ, въ пользу этого толкованія говоритъ и авторитетъ древнихъ святоотеческихъ толкованій. Самый древній толкователь на Апокалипсисъ св. Иппо

литъ говоритъ въ своемъ словѣ о Христѣ и объ антихристѣ: «Енохъ и Илія, облеченные во вретища, будутъ проповѣдывать 1260 дней, возвѣщая людямъ и всѣмъ народамъ покаяніе». Св. Ефремъ Сиринъ писалъ: «Господь, по милосердію Своему, пошлетъ Илію Ѳесвитянина и Еноха, чтобы они возвѣстили человѣческому роду благочестіе, дерзновенно проповѣдали всѣмъ благовѣдѣніе и научили не вѣрить мучителю изъ страха» [774]). По замѣчанію Іоанна Дамаскина, предъ вторымъ пришествіемъ Господа «будутъ посланы Енохъ и Илія Ѳесвитянинъ. Они обратятъ сердце отцовъ къ чадамъ, т.-е. синагогу къ Господу нашему І. Христу» [775]). А Андрей кесар. въ своемъ толкованіи говоритъ объ этомъ мнѣніи, какъ мнѣніи вообще раздѣляемомъ церковными учителями. Онъ пишетъ: «многіе учители думали, что эти два свидѣтеля, именно Енохъ и Илія, при концѣ получатъ отъ Бога время для пророчества на три съ половиною года, которые обозначены 1260 днями» [776]).

Въ дальнѣйшихъ стихахъ раскрываются болѣе подробно нѣкоторыя черты жизни и дѣятельности свидѣтелей.

Первѣе всего 4 ст. говоритъ о томъ, какое ихъ отношеніе къ Богу. Они, говорится, суть двѣ маслины и два свѣтильника, стоящіе предъ Богомъ земли. Опредѣленія: «они — οὗτοι» и «стоящіе — ἑστῶτες» [777]), согласованныя, очевидно, съ подразумѣваемымъ ἄνθρωποι, но не съ αἱ δύο ἐλαῖαι и λυχνίαι, говорятъ о томъ, что здѣсь имѣются въ виду не отвлеченныя понятія, а личности.

Еще болѣе права на это заключеніе даетъ то обстоятельство, что наше мѣсто очень близко напоминаетъ собою мѣсто Захар. 4, 2, 3, 14. Тамъ говорится о семи свѣтильникахъ и о двухъ маслинахъ, и дается объясненіе, что семь свѣтильниковъ суть очи Господни, которыя объемлютъ всю вселенную; а двѣ маслины—два помазаные елеемъ, предстоящіе Господу всей земли. Въ видѣніи Апокалипсиса и свѣтильники и маслины являются образами однихъ и тѣхъ же лицъ—свидѣтелей. Но значеніе этихъ образовъ можетъ быть удержано. Если тамъ подъ двумя маслинами разумѣлись двѣ личности помазанныхъ елеемъ [778]), то и здѣсь нужно разумѣть также двѣ личности. Помазаніе елеемъ означаетъ сообщеніе даровъ Бож. благодати, и поэтому названіе свидѣтелей маслинами также говоритъ объ особенномъ надѣленіи ихъ Бож. дарами, благодаря которымъ они являются могущественными и авторитетными проповѣдниками Бож. истины. На это же самое указываетъ и названіе ихъ свѣтильниками. Они въ своей проповѣди и въ своей жизни являются отображеніемъ Бож. святости и совершен-

ства. Въ этомъ смыслѣ они стоятъ предъ Богомъ, т.-е. посланы Богомъ, назначены Богомъ быть Его свидѣтелями, быть Его орудіями и посредниками передачи Его Божеств. воли. Добавленіе же слова «земли» служитъ поясненіемъ того, что они должны быть таковыми свидѣтелями не предъ какимъ-либо однимъ народомъ и не для одной какой-либо страны, но предъ людьми, живущими во всей вселенной, предъ всѣмъ человѣчествомъ. Они—Божіи свидѣтели и для благочестивыхъ, утѣшая и укрѣпляя ихъ явленіемъ Бож. славы и всемогущества, и для нечестивыхъ, устрашая ихъ казнями и призывая ихъ къ покаянію [779]).

Объ отношеніи двухъ свидѣтелей къ людямъ, среди которыхъ они явятся проповѣдниками, говорятъ 5 и 6 стихи. Прежде всего, сказано, что если кто захочетъ ихъ обидѣть (ἀδικεῖν, какъ 7, 2), то огонь выйдетъ изъ ихъ устъ и пожретъ ихъ враговъ. «Захочетъ—θέλει», говоритъ не только о возможности, но и о дѣйствительной попыткѣ. Образъ низведенія огня напоминаетъ [780]) о пр. Иліи, по слову котораго съ неба сходилъ огонь для истребленія воиновъ Охозіи, намѣревавшихся схватить пророка (1 Цар. 17, 1; 2 Парал. 1, 10—14; Лук. 4, 25), а также о пр. Іереміи, которому было сказано Богомъ, что его слово будетъ сдѣлано огнемъ (Іер. 5, 14). Но можно указать и на болѣе близкое подобіе, это—на 1, 16, гдѣ говорится о мечѣ, исходящемъ изъ устъ Сына человѣческаго. Можно и въ нашемъ мѣстѣ подъ огнемъ изъ устъ свидѣтелей разумѣть особенную чудодѣйственную силу ихъ словъ. Слова ихъ проповѣди, подобно словамъ пр. Иліи, не только могутъ чрезъ низведеніе истребляющаго огня съ неба (ср. 13, 13) защитить ихъ отъ ихъ враговъ и наказать дерзкую попытку тѣхъ (повторенія въ 5 ст. могутъ быть поняты въ смыслѣ большаго удостовѣренія высказываемой мысли и ея усиленія), но и, подобно пр. Іереміи, имѣть надъ грѣшниками необыкновенную силу призыва къ покаянію. Тотъ, кто не приметъ ихъ проповѣди покаянія и даже выставитъ себя настолько упорнымъ, что рѣшится причинить вредъ и самимъ проповѣдникамъ, тотъ самъ погубитъ себя, какъ отвергшій слово Божіе; его душа погибнетъ, онъ умретъ духовно.

Власть или чудесная сила, дарованная свидѣтелямъ для безпрепятственнаго совершенія дѣла общеміровой проповѣди, выразится въ ихъ способности совершать чудесныя казни надъ землею. Подобно тому какъ пр. Илія, по дѣйствію своего слова, наказалъ за идолопоклонство еврейскій народъ засухою, продолжавшеюся $3^1/_2$ года (3 Цар. 17, 1), какъ Моисей наказалъ египтянъ за упорство фараона

обращеніемъ воды въ кровь (Исх. 7, 19), такъ точно и свидѣтели послѣдняго времени, обладая чудесною Бож. силою, будутъ въ состояніи и производить засуху и обращать воду въ кровь, причиняя людямъ мученія жажды, и вообще посылать тѣ или другія казни, тѣ или другія страданія, какія только они сочтутъ нужными. И эта ихъ власть, это ихъ могущество будетъ принадлежать имъ во всѣ дни ихъ пророческаго служенія, во всѣ 1260 дней, которые опредѣлены Господомъ Богомъ подобно тому, какъ для проповѣди Ноя были назначены 120 дней и для проповѣди Іоны — 40 дней.

По прошествіи 1260 дней, когда свидѣтели окончатъ (τελέσωσι) свое дѣло проповѣди, исполнивши все, что имъ было назначено Богомъ, окончится и время ихъ могущества и неприкосновенности. Наступившее тогда время, очевидно, будетъ временемъ крайняго развитія зла на землѣ; и умерщвленіе звѣремъ побѣжденныхъ имъ свидѣтелей будетъ естественнымъ слѣдствіемъ такого положенія вещей.

Выразителемъ силы зла и ея представителемъ, по изображенію Апокалипсиса, явится звѣрь, выходящій изъ бездны (τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου). Употребленіе названія θηρίον, а не ζῶον должно указывать на особенную жестокость и коварство этого существа, на его кровожадность и опасность для другихъ; а опредѣленный членъ τό, поставленный предъ θηρίον, говоритъ о томъ, что Іоаннъ разумѣетъ здѣсь существо опредѣленное и извѣстное. Но въ этомъ обстоятельствѣ нельзя видѣть ссылки на послѣдующія мѣста 13, 1 и 17, 8, гдѣ (въ послѣднемъ мѣстѣ) повторяется выраженіе о звѣрѣ изъ бездны; нельзя также находить [781]) здѣсь намѣренное указаніе на ветхозавѣтное пророчество Даніила (7, 3): тамъ говорится не объ одномъ звѣрѣ, но о четырехъ, и выходятъ они не изъ бездны, а изъ моря, подъ которымъ разумѣются народы міра. Θηρίον, поставленное въ нашемъ мѣстѣ съ опредѣленнымъ членомъ, указываетъ на нѣкоторое опредѣленное и, такъ сказать, единственное въ своемъ родѣ существо. Іоаннъ не видитъ его самого и о его явленіи говоритъ только какъ о событіи будущаго, которое (событіе) должно наступить въ свое время. Но это, конечно, еще не говоритъ о томъ [782]), что предсказываемое событіе относится къ самому концу міра и совершится позднѣе событій 13 главы [783]). Названіе звѣря выходящимъ изъ бездны [784]) даетъ намъ возможность приблизиться къ пониманію этого апокалиптическаго образа. Еще ранѣе, въ 9, 1—11, Іоаннъ говорилъ о безднѣ и объ ангелѣ изъ бездны. Какъ тамъ, такъ и здѣсь подъ безднoю—ἄβυσσος нужно разумѣть не мѣсто умершихъ [785]),

не море съ «его бездонною глубиною» [786]), но мѣсто пребыванія злыхъ духовъ, адъ, въ его собственномъ значеніи адской демонской силы [787]). Тамъ въ 9, 11 ангелъ бездны является царемъ саранчи, которую нельзя понимать иначе, какъ за символическій образъ злыхъ духовъ, получившихъ свободу дѣятельности въ предпослѣднее время. Ангелъ бездны носитъ названіе Аввадона и Аполліона, т.-е. воплощенной гибели и губителя. Звѣрь 11, 7—также изъ бездны, и его наименованіе звѣремъ близко подходитъ къ наименованію губитель. На основаніи этого и то и другое существо можно прямо считать тождественными. Звѣрь изъ бездны—тотъ же ангелъ бездны, тотъ же Аполліонъ, разница только лишь во времени ихъ дѣятельности на землѣ. Причастіе настоящаго времени «ἀναβαῖνον—выходящій», поставленное при глаголѣ въ будущемъ времени, говоритъ нѣкоторымъ образомъ о томъ, что звѣрь сразится съ свидѣтелями не сейчасъ же при своемъ появленіи изъ бездны, но спустя нѣкоторое время, такъ что дѣятельность звѣря, его предварительная борьба съ свидѣтелями и послѣдующая побѣда надъ ними могутъ быть разсматриваемы какъ послѣдовательная исторія дѣятельности ангела бездны.

Слѣдовательно, подъ звѣремъ нельзя разумѣть ни «воскресающаго изъ мертвыхъ Антіоха Епифана—звѣря по Даніилову пророчеству» [788]), ни Нерона — антихриста [789]), ни боговраждебное языческое государство [790]), ни антихриста въ собственномъ смыслѣ [791]), какъ міроваго тирана [792]) и міроваго владыку [793]).

Подъ звѣремъ можно разумѣть антихриста, но лишь постольку, поскольку звѣрь является здѣсь борющимся и побѣждающимъ свидѣтелей. Антихристъ — лицо не тождественное [794]) съ діаволомъ, ибо нельзя считать антихриста воплощеніемъ діавола. Антихристъ будетъ человѣкъ грѣха, сынъ погибели и только представитель и выразитель зла и злой дѣятельности діавола. Въ 7 ст. нужно видѣть діавола; и если названіе звѣря можетъ быть относимо и къ антихристу, то только лишь въ томъ смыслѣ и значеніи, что этотъ послѣдній свою силу и власть на землѣ и, въ частности, свою побѣду надъ свидѣтелями получитъ отъ діавола (13, 2—дракона, звѣря). Въ разсматриваемомъ видѣніи изображается не самое лицо антихриста (о немъ будетъ рѣчь послѣ, въ 13 гл.), но лишь его дѣло, которое въ дѣйствительности будетъ дѣломъ діавола. Только благодаря діавольской помощи, антихристъ настолько пріобрѣтетъ силы, что вступитъ въ открытую борьбу съ добромъ и христіанскимъ закономъ, подвергнетъ преслѣдованію, побѣдитъ и даже умертвитъ свидѣтелей—проповѣдни-

ковъ. Это не будетъ побѣдою зла надъ добромъ въ его сущности, беззаконія надъ закономъ, діавола надъ Богомъ и Христомъ, — такъ будетъ только во мнѣніи грѣшнаго человѣчества того времени; въ дѣйствительности побѣда будетъ только кажущеюся и происшедшею лишь по попущенію Божію.

Однако, сила и значеніе антихриста среди общества того времени будутъ такъ велики, что умерщвленіе имъ святыхъ свидѣтелей, совершавшихъ великія чудеса и знаменія, не только не будетъ осуждено, но вполнѣ одобрено; *ихъ трупы* для осмѣянія *будутъ оставлены на улицѣ великаго города* (ст. 8). Русскій и славянскій переводы, имѣющіе глаголъ «оставить», не точны въ данномъ случаѣ; глаголу «оставить» нѣтъ соотвѣтствующаго слова въ греческомъ подлинникѣ [795]); и подлежащее (а не дополненіе) трупы (τὰ πτώματα) стоитъ безъ сказуемаго. Такъ что, понимая союзъ «и—καί» въ значеніи «и вотъ—καὶ ἰδού», все предложеніе можно перевести: «и вотъ трупы ихъ (собственно тѣла, оставленныя душами) на улицѣ великаго города». Этотъ городъ характеризуется съ трехъ сторонъ; во-1) онъ — великій городъ, во-2) духовно онъ называется Содомомъ и Египтомъ и въ-3) въ немъ былъ распятъ и Господь ихъ. Не ἡμῶν — нашъ, какъ читаютъ не точно наши славянскій и русскій переводы сообразно съ нѣкоторыми списками [796]), но αὐτῶν — ихъ; замѣна одного слова другимъ произошла по винѣ переписчика, вѣроятно, вслѣдствіе привычнаго для слуха выраженія: «Господь нашъ» [797]). Нѣкоторые толкователи [798]), относящіе написаніе Апокалипсиса ко времени до разрушенія Іерусалима Титомъ, видятъ въ «великомъ городѣ» (8 ст.) этотъ историческій Іерусалимъ, еще не подвергшійся разрушенію. По Генстенбергу это — христіанская Церковь, оміршившаяся и падшая; а по Эбрарду этотъ городъ есть царство антихриста и его средоточный пунктъ, которымъ можетъ быть скорѣе всего Римъ.

Но, по мнѣнію древнихъ толкователей [799]) и сообразно съ данными самого текста, этотъ городъ есть городъ будущаго антихристіанскаго царства, тотъ же самый древній историческій Іерусалимъ, который, по дѣйствію Промысла Божія, сохранится до послѣдняго времени и будетъ столицею антихриста или, по крайней мѣрѣ, однимъ изъ главныхъ городовъ. Это возможно уже потому, что антихристъ, имѣя намѣреніе ниспровергнуть христіанство, будетъ естественно стараться дѣйствовать въ тѣхъ мѣстахъ, которыя особенно священны для христіанъ. И если этотъ городъ названъ великимъ, а не святымъ, какъ

во 2 ст., то не почему-либо другому, но потому, что здѣсь онъ опредѣляется со стороны его отношенія къ міру какъ столицы антихристіанскаго государства. Пониманію подъ великимъ городомъ историческаго Іерусалима соотвѣтствуетъ и наименованіе его Содомомъ и Египтомъ. Выраженіе «называется духовно» (πνευματικῶς) указываетъ не только на то, что эти названія употреблены въ переносномъ смыслѣ но и на то, что этотъ городъ по своему религіозно-нравственному, «духовному» [800]), состоянію подобенъ Содому и Египту. Іерусалимъ антихристова времени подобно Содому будетъ столь же грѣховенъ и развратенъ и столь же достоинъ Бож. гнѣва за свои беззаконія, которому подвергся и тотъ древній городъ. Египту же Іерусалимъ будетъ подобенъ по своему богоотступничеству, идолослуженію и противленію Бож. волѣ, что особенно обнаружилось на примѣрѣ фараона, потонувшаго въ Чермномъ морѣ. Послѣдняя же характеристика города: «гдѣ и Господь ихъ распятъ», относясь исключительно къ πόλις — городъ, какъ его опредѣленіе [801]), не можетъ быть понимаема иначе, какъ только какъ указаніе на дѣйствительный историческій Іерусалимъ. Этотъ Іерусалимъ подобно тому, какъ онъ былъ мѣстомъ распятія І. Христа, такъ точно будетъ мѣстомъ смерти и двухъ свидѣтелей послѣдняго времени. Такое толкованіе не представляетъ собою чего-либо неестественнаго и невозможнаго. Іерусалимъ существуетъ уже нѣсколько столѣтій, можетъ онъ существовать и до конца міра; и если для антихриста, какъ мірового властителя, должна быть особая столица, то почему же ею не можетъ быть Іерусалимъ?

Для приданія событію умерщвленія двухъ свидѣтелей характера большей реальности далѣе съ 9 ст. говорится о томъ впечатлѣніи, которое произведетъ оно на другихъ людей. Καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν — *будутъ смотрѣть изъ народовъ, и колѣнъ, и племенъ*... Русскій переводъ субъектомъ при глаголѣ βλέπουσιν — «будутъ смотрѣть» ставитъ прилагательное «многіе» [802]); но вставка—произвольная. Этотъ субъектъ нужно еще отыскать. На трупы свидѣтелей будутъ смотрѣть, очевидно, тѣ изъ народовъ, племенъ и языковъ, которые будутъ въ то время въ Іерусалимѣ вмѣстѣ съ антихристомъ, какъ его разноплеменное войско и сотрудники. Слѣдовательно, это не только коренные жители города, но, — на что указываетъ разноплеменность зрителей, — преимущественно тѣ пришельцы, отступники отъ вѣры и нечестивые [803]), которыхъ будетъ много въ главномъ городѣ того времени. Они-то и будутъ въ состояніи допустить такое вопіющее зло (1 Цар. 14, 11; 16, 4; Іер. 8, 2; 16, 4; Іезек. 29, 5), такое

безчестіе и пренебреженіе по отношенію къ Бож. свидѣтелямъ, которое (безчестіе) обнаружится въ прямомъ запрещеніи похоронить ихъ тѣла [804]). Тѣла убитыхъ будутъ лежать въ продолженіе трехъ дней съ половиною не погребенными, не положенными во гробы (μνῆμα — гробница, памятникъ, 2 Пар. 28, 27; Ис. 14, 18, 19) [805]), лишенными всякой возможности благодарной памяти и чествованія. Число ($3^1/_2$) дней, очевидно, имѣетъ соотношеніе съ 2 и 3 ст. [806]) и указываетъ [807]) на то, что трупы будутъ лежать не погребенными долѣе обыкновеннаго [808]).

Такому безчеловѣчію антихриста и его сподвижниковъ будетъ соотвѣтствовать и нравственное состояніе живущихъ на землѣ (6, 10; 8, 13), т.-е. живущихъ внѣ Іерусалима, которые, узнавъ объ участи, постигшей свидѣтелей, будутъ радоваться этому случаю и даже пошлютъ другъ другу дары (Эсѳирь 9, 19, 22) [809]). Причина такой радости нечестивыхъ заключается въ томъ, что теперь не стало тѣхъ, которые мучили ихъ. Чѣмъ? Проповѣдью благочестія. Эта проповѣдь свидѣтелей, подкрѣпляемая великими знаменіями и чудесами, съ одной стороны, нарушала полный покой грѣховнаго самодовольства людей и не давала имъ спокойно предаваться грѣховнымъ удовольствіямъ, а съ другой стороны, тревожила тѣми казнями, которыя поражали всѣхъ, осмѣливавшихся оскорбить праведниковъ. Нѣтъ ничего невозможнаго и въ томъ, что въ судьбѣ свидѣтелей были заинтересованы не только жители главнаго города, но и всѣ живущіе на землѣ («всѣ», ср. 8, 13); тогда будетъ единое міровое царство антихриста, и событія главнаго города и обличители антихриста будутъ имѣть общеміровой интересъ и значеніе [810]).

Но радость грѣшныхъ людей была непродолжительна и вскорѣ смѣнилась страхомъ и скорбію. *Послѣ трехъ съ половиною дней вошелъ въ нихъ* (свидѣтелей) *духъ жизни отъ Бога* (πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν (ἐπ') αὐτοῖς [811]). Выраженіе «духъ жизни» напоминаетъ выраженія Быт. 6, 17; 2, 7; а дальнѣйшее выраженіе «встали на ноги свои», напоминая 2 Цар. 13, 2; Іезек. 37, 10 [812]) и Лук. 8, 55 [813]), говоритъ, что какъ смерть, такъ и оживленіе свидѣтелей были не кажущимися, а дѣйствительными событіями для созерцавшихъ ихъ трупы. Равнымъ образомъ на полное возстановленіе всей жизнедѣятельности свидѣтелей, какою она была прежде, указываетъ также и предлогъ ἐν (а не εἰς) предъ αὐτοῖς [814]).

Славянскій и русскій переводы вмѣстѣ съ вульгатою [815]) читаютъ въ 12 ст. не ἤκουσα — «я слышалъ», но ἤκουσαν — «услышали»

(кто?). Хотя по количеству [816]) свидѣтельства въ пользу того и другого чтенія одинаковы, но такъ какъ 1) на сторонѣ перваго чтенія стоятъ болѣе авторитетные списки и переводы [817]) и большинство толкователей [818]), и такъ какъ 2) оно болѣе соотвѣтствуетъ 11, 1, 3, то лучше остановиться на немъ, и подъ субъектомъ, слышавшимъ голосъ, разумѣть самого тайнозрителя. Онъ разсказываетъ о себѣ, что онъ, сообразно съ предшествовавшимъ пророческимъ откровеніемъ (3—10 ст.) дѣйствительно видѣлъ трупы свидѣтелей [819]), а потомъ и слышалъ голосъ, призывавшій ихъ на небо. Свидѣтели по небесному голосу ожили и живыми *взошли на небо на облакѣ: и смотрѣли на нихъ враги ихъ.* Ихъ возстаніе изъ мертвыхъ было доказательствомъ всемогущества Божія, служителями Котораго они были, какъ и воскресеніе І. Христа, Которому они подражали въ своихъ страданіяхъ, было доказательствомъ Божественности Его природы (1 Кор. 15, 20). Взятіе же ихъ на небо на облакѣ только лишь отчасти напоминаетъ взятіе прор. Иліи на небо (2 Цар. 2, 1) [820]), т.-е. лишь со стороны обнаруженія Бож. всемогущества; но болѣе полное подобіе ему нужно видѣть въ вознесеніи Господа (Дѣян. 1, 9).

Вознесеніе было прославленіемъ свидѣтелей въ глазахъ ихъ враговъ и явнымъ доказательствомъ чрезвычайности беззаконія, обнаружившагося въ ихъ умерщвленіи. Поэтому и сказано, что ихъ враговъ поразилъ великій страхъ, такъ какъ они видѣли дѣйствительпое Бож. чудо [821]).

Великое чудо вознесенія святыхъ на небо не ограничилось только страхомъ [822]) нечестивыхъ; за вознесеніемъ въ тотъ же часъ послѣдовало великое землетрясеніе. Подобное же [823]) землетрясеніе было и при смерти Спасителя; но сила и значеніе того и другого были неодинаковы [824]). Здѣсь землетрясеніе сопровождается паденіемъ десятой части города и смертію семи тысячъ жителей. Подъ городомъ нужно разумѣть городъ 2 и 8 ст., т.-е. городъ будущаго антихристова царства, а разрушеніе его десятой части и смерть семи тысячъ людей указываютъ не на «сравнительную легкость и снисходительность наказанія жителей іудейскаго города» [825]), но начало тѣхъ страшныхъ бѣдствій, которыя должны послѣдовать вскорѣ: числа 10 и 7—обычныя числа свящ. Писанія. Выраженіе *именъ человѣческихъ*—ὀνόματα ἀνθρώπων, подобно 3, 4, употреблено въ смыслѣ указанія на человѣческія личности [826]), какъ на отдѣльные человѣческіе индивидуумы.

Совершилось начало Бож. суда надъ нечестивымъ антихристовымъ царствомъ. Какая цѣль этого предварительнаго наказанія? Та ли,

чтобы призвать людей къ покаянію? Если и это было цѣлію, то не единственною [827]) и даже не главною. Призывъ къ покаянію заключался въ проповѣди двухъ свидѣтелей; а разрушеніе десятой части города и смерть семи тысячъ людей были уже тогда, когда этотъ призывъ оказался совершенно напраснымъ [828]): проповѣдники были умерщвлены. Землетрясеніе и его послѣдствія можно считать наказаніемъ нечестивыхъ, какъ справедливымъ возмездіемъ за ихъ беззаконія и нераскаянность. Наказаніе было столь очевидно, что *прочіе люди были объяты страхомъ и воздали славу Богу*. Обыкновенно, толкователи [829]), основываясь на сравненіи 14, 7; 16, 9; Лук. 17, 18; Іер. 13, 16, видятъ въ этомъ выраженіи указаніе на раскаяніе, и подъ прочими (οἱ λοιποί) подразумѣваютъ или лучшую [830]) часть жителей города [831]), которые, видя пораженныхъ казнію, раскаялись, или же благочестивыхъ, не принадлежащихъ къ царству антихриста [832]). Но Апокалипсисъ говоритъ намъ лишь о наказаніяхъ и о призывѣ къ покаянію и умалчиваетъ о покаявшихся; кромѣ того, къ благочестивымъ не удобоприложимо выраженіе: «объяты страхомъ». Поэтому въ 13 ст. лучше видѣть указаніе не на раскаяніе и обращеніе къ Богу для служенія Ему [833]), но на простой страхъ (18, 10, 15; Лук. 21, 26), на простое признаніе Бож. всемогущества [834]), страхъ и признаніе, которые, будучи невольными впечатлѣніями, не шли далѣе временнаго прекращенія грѣховной дѣятельности и не обѣщали измѣненія ея въ будущемъ. Слѣдовательно, эти прочіе 13 ст. суть тѣ нечестивые жители города, которые остались въ живыхъ среди труповъ и развалинъ города.

Такъ кончилось видѣніе свидѣтелей, кончилось, по выраженію 14 ст., второе горе, т.-е. предварительное наказаніе грѣшнаго антихристова царства; теперь его ожидаетъ, сообразно съ предсказаніемъ 8, 13, третье горе. Царство антихриста было уже во всей силѣ; оно не только было міровымъ, но и успѣло подавить насиліемъ проявленіе добра и подвергнуть страшнымъ преслѣдованіямъ всѣхъ проповѣдниковъ христіанской истины, представителями которыхъ были два свидѣтеля. Но вмѣстѣ съ этою апогеею антихристіанства наступалъ и его конецъ, близилось окончательное разрушеніе царства антихриста, близился судъ надъ всѣми нечестивыми.

Видѣніе небожителей и открытаго небеснаго храма

(11, 15—19).

Третье и послѣднее горе, которое должно своими послѣдствіями продолжиться въ вѣчность, не раскрывается подробно во второмъ порядкѣ апокалиптическихъ обнаруженій Бож. міроправленія. Тайнозрителю только лишь предуказуется на это горе (ст. 18); и порядокъ заканчивается изображеніемъ видѣнія небожителей и небеснаго храма, источника всевѣдѣнія и міроправленія.

Послѣднее явленіе второго порядка открывается по звуку трубы седьмого ангела. Звукъ трубы измѣнилъ теченіе мыслей тайнозрителя и предметы его созерцанія. Его слухъ услыхалъ новые громкіе небесные звуки, а глаза увидали отверстый небесный храмъ. Іоаннъ не говоритъ, чьи звуки и голоса онъ слышалъ, — онъ опредѣляетъ ихъ лишь со стороны ихъ силы и со стороны содержанія. Говоря о силѣ голосовъ, онъ называетъ ихъ громкими (φωναί μεγάλαι), что можетъ указывать какъ на высоту и силу тона звуковъ, такъ и на ихъ множество [835]) и разнообразіе [836]). Что же касается того, кому принадлежали эти голоса, однимъ ли ангеламъ [837]) или всѣмъ святымъ [838]), то лучше, принимая во вниманіе предыдущее, полагать, что эти голоса суть тѣ именно, которые всегда раздавались вокругъ Бож. престола и которые принадлежали четыремъ серафимамъ-животнымъ (4, 8), ангеламъ (5, 11) и сонму святыхъ прославленныхъ (7, 9). Такое пониманіе находитъ для себя оправданіе въ чтеніи (λέγοντες, не λέγουσαι) [839]), которое предполагаетъ согласованіе съ муж. род. ἄγγελοι и ἅγιοι ἄνθρωποι, а не съ φωναί.

Голоса небожителей говорили, что вмѣсто царства міра наступило (сдѣлалось) царство Господа І. Христа. Въ русскомъ переводѣ, какъ бы для ясности пониманія, повторено слово «царство», которому нѣтъ соотвѣтствующаго слова въ греческомъ текстѣ: ἐγένετο ἡ βασιλεία [840]) τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Смыслъ выраженія тотъ, что въ мірѣ и надъ міромъ прекратилась уже царская власть (господство) [841]) (ср. 1 Цар. 1, 11, 13) антихриста и водворилось господство Господа Бога нашего и Христа Его,—то господство, которое и есть господство въ собственномъ смыслѣ и потому единственное. Выраженіе конца 15 ст. «будетъ царствовать» (βασιλεύσει) субъектомъ при глаголѣ подразумѣваетъ (κύριος) — Господь, Который и мыслится здѣсь въ совершеннѣйшемъ единствѣ съ І. Христомъ

(ср. Пс. 2, 2; Дѣян. 4, 26)[842]); а будущее время (βασιλεύσει — «будетъ царствовать» при прошедшемъ ἐγένετο — «сдѣлалось» говоритъ о безконечности наступившаго вѣчнаго царства.

Въ отвѣтъ на слова этого небеснаго пѣснопѣнія 24 старца, окружавшіе престолъ Божій (4, 4) подобно тому, какъ мы видѣли въ 7, 11, *пали на лица свои и поклонились Богу*. Это было съ ихъ стороны выраженіемъ полнаго согласія съ словами пѣснопѣнія, къ которому они далѣе присоединяются и сами (ст. 17).

Къ тому, что было уже сказано въ пѣснопѣніи небожителей, старцы присоединяютъ, съ своей стороны, благодарность Господу Богу Вседержителю, Который теперь уже обнаружилъ Свое всемогущество какъ по отношенію къ благочестивымъ, такъ и къ нечестивымъ (ср. 15, 3; 16, 7, 14; 19, 6, 15). Называя Господа Бога Вседержителемъ (παντοκράτωρ) старцы прилагаютъ еще и другой эпитетъ: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν — *который еси и* былъ (и грядешь). Славянскій и русскій переводы вмѣстѣ съ вульгатою, слѣдуя min. recept. Андр. кесар.[843]), добавляютъ «и грядешь» — ὁ ἐρχόμενος. Но, по общему признанію толкователей, это добавленіе совершенно произвольно и можетъ быть объяснено стремленіемъ переписчика согласовать это мѣсто съ 1, 4, 8; 4, 8[844]). Отсутствіе «и грядешь» — ὁ ἐρχόμενος указываетъ на то, что теперь послѣ уже совершившагося откровенія, которое принимается какъ исполнившееся, Господь долженъ мыслиться лишь по отношенію къ прошедшему и настоящему, «такъ какъ теперь Его уже не будутъ ожидать какъ грядущаго, ибо Его пришествіе наступило»[845]). Старцы воздаютъ свое благодареніе за то, что Господь уже принялъ (εἴληφας) Свою силу и воцарился. Подъ силою здѣсь разумѣется сила какъ средство, чрезъ которое Богомъ пріобрѣтено царство. «И велика должна быть эта сила, ибо нужно было побѣдить весь боговраждебный міръ»[846]). Конечно, выраженіе Апокалипсиса указываетъ не на то, что Господь только теперь пріобрѣлъ эту силу, не обладая ею прежде, но на то, что прежде Господь поступился ею, допустивъ злымъ и особенно антихристу[847]) господствовать надъ добрыми и какъ бы управлять міромъ[848]). Теперь Господь въ полномъ смыслѣ воцарился, т.-е. (подобно Пс. 93, 1; 96, 10; 97, 1) видимо проявляетъ Свое царское господство и царскую власть, воздавая и благочестивымъ и нечестивымъ, каждому сообразно съ его заслугами.

Продолжая далѣе, старцы говорятъ: «и разсвирѣпѣли язычники, и пришелъ гнѣвъ Твой» (τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου).

Въ этихъ словахъ пѣснопѣнія какъ бы воспроизводится Пс. 2 и 99, 1; мысль та, что за всѣ злыя дѣла и намѣренія нечестивыхъ, за ихъ нераскаянность и упорство прійдетъ на нихъ карающій гнѣвъ Божій, который поразитъ ихъ гордое самопревозношеніе и грѣховную самонадѣянность, и они будутъ наказаны, несмотря на всю ихъ (безсильную) злобу.

Наступаетъ и наступило время судить мертвыхъ — ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι. Это выраженіе можно понимать какъ равносильное выраженію: наступило время воскресенія и суда. Судъ будетъ произведенъ надъ всѣми людьми, подобно тому какъ это изображено 20, 12, 13, судъ послѣдній и окончательный [849]), судъ не только надъ умершими, но и надъ живущими. Сообразно съ этимъ судомъ должно совершиться и общее возмездіе праведнымъ и грѣшнымъ.

Говоря о возмездіи праведнымъ, тайнозритель указываетъ на возмездіе рабамъ Божіимъ (общее названіе всѣхъ угождающихъ Богу),— первѣе всего пророкамъ - учителямъ [850]) и провозвѣстникамъ Бож. воли [851]), затѣмъ, святымъ—не вообще всѣмъ христіанамъ [852]), хотя они и всѣ называются иногда святыми (Дѣян. 8, 10; Апок. 13, 16; 19, 18), но тѣмъ изъ христіанъ, которые приблизились къ совершенству и святости, и, наконецъ, «боящимся имени Твоего», т.-е. тѣмъ, кои, боясь прогнѣвать Господа, какъ рабы и слуги исполняютъ то, что предписано имъ Его заповѣдями [853]). Обобщая всѣхъ и предуказывая различіе наградъ и степеней блаженства, тайнозритель говоритъ о возмездіи и малымъ и великимъ, которые были таковыми и въ очахъ Божіихъ и предъ людьми во время земной жизни [854]).

Въ концѣ 18 ст. говорится о возмездіи грѣшникамъ: погубить губившихъ землю (διαφθῆραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν). Судъ надъ праведниками и надъ грѣшниками произойдетъ одновременно и на тѣхъ же основаніяхъ Божеств. правды. Земля дана Богомъ человѣку для обладанія (Быт. 6, 11—13, 21—22) и можетъ служить указаніемъ на все, чѣмъ человѣкъ обладаетъ, получая отъ Бога. Онъ долженъ дать отчетъ въ этомъ обладаніи и отвѣтить за порчу и неправильное употребленіе Бож. даровъ. Въ этомъ смыслѣ губившіе землю суть не только сподвижники и послѣдователи антихриста, но и вообще всѣ грѣшники всѣхъ временъ, ибо всякій грѣхъ въ нѣкоторомъ смыслѣ есть неправильное употребленіе даровъ Божіихъ и прежде всего и во всякомъ случаѣ свободы воли, этого высшаго дара. Такъ будетъ погублено и утрачено блаженство грѣшниковъ, какъ они погубили и извратили свою человѣческую свободу.

Нѣкоторые толкователи [855]) 19 стихъ относятъ не къ предыдущему, а къ послѣдующему и видятъ въ немъ начало и какъ бы основаніе слѣдующаго видѣнія. По ихъ мнѣнію открытіемъ храма обозначается перемѣна положенія тайнозрителя и степени его экстатическаго состоянія, послѣ чего его видѣнія отличаются большею глубиною откровенія. Но такой взглядъ раздѣляется очень немногими и объясняется ихъ стремленіемъ избѣжать трудности (и прямо невозможности) согласить содержаніе 19 стиха съ принятымъ ими раздѣленіемъ Апокалипсиса.

Въ дѣйствительности же 19 ст. есть необходимая часть (принадлежность) предыдущаго и завершеніе видѣнія седьмой трубы. Въ 15—18 стихахъ было сказано, что небожители воздали славу Богу какъ судіи и мздовоздателю. Но отношеніе Бога къ сотворенному Имъ міру и человѣку не ограничивается только, такъ сказать, юридическою стороною: между Богомъ и Его созданіями существуетъ другая болѣе глубокая и внутренняя связь,—связь первообраза и Его подобія. Эта связь Бога съ человѣкомъ, союзъ безконечнаго и ограниченнаго былъ выраженъ Ветхимъ и Новымъ завѣтами. Въ Ветхомъ завѣтѣ выразителемъ (существованія) такой связи былъ ковчегъ завѣта, какъ онъ назывался такимъ именемъ Самимъ Богомъ (Втор. 10, 8; 31, 9; Ос. 3, 6; 4, 9). Ковчегъ завѣта находился въ святое святыхъ и былъ недоступенъ для взора обыкновеннаго человѣка; связь между Богомъ и человѣкомъ хранилась втайнѣ: человѣкъ не разумѣлъ ея во всей ея глубинѣ. Новый завѣтъ основанъ на значеніи крови І. Христа и былъ дальнѣйшимъ откровеніемъ Бога людямъ. Но и объ этомъ завѣтѣ также нужно сказать, что и въ немъ люди не достигаютъ полнѣйшаго единенія съ Богомъ, благодаря ихъ грѣховности и несовершенству, и онъ не усвоивается ими во всей его глубокой таинственности. Какъ Ветхій, такъ и Новый завѣты могутъ быть вполнѣ понятны и осуществлены людьми только лишь въ будущемъ вѣчномъ царствѣ Христовомъ, когда будетъ Богъ все во всемъ (1 Кор. 15, 28; 13, 12). Таинственное видѣніе открывшагося храма и стоящаго въ немъ ковчега завѣта говоритъ именно объ этомъ будущемъ совершеннѣйшемъ союзѣ Бога съ людьми. Открывшійся храмъ—не «храмъ небесный въ собственномъ смыслѣ», и цѣль его открытія не «явленіе всего святого небеснаго общества» [856]); это—не «Церковь какъ тѣло Христово» [857]). Открытіе храма и не «символическое изображеніе свободы евангельской проповѣди и христіанскаго вѣроисповѣданія со времени Константина Великаго» [858]); наконецъ, ковчегъ за-

вѣта и храмъ не можетъ быть понятъ и какъ «прославленное тѣло Христово или Церковь святыхъ какъ Его тѣло» [859]). Нѣтъ, это открытіе храма и явленіе ковчега, чего не было и не могло быть по ветхозавѣтному закону, должно говорить и говоритъ намъ о совершившемся окончательномъ переходѣ къ вѣчному царству І. Христа [860]), о полномъ осуществленіи Бож. завѣта. Какъ (въ видѣніи) храмъ (святое святыхъ), прежде недоступный, сдѣлался доступнымъ, и ковчегъ завѣта, прежде сокрытый и невидимый, сталъ видимъ [861]), такъ точно и для праведныхъ и совершенныхъ людей послѣ страшнаго суда станетъ доступно самое тѣсное общеніе съ Богомъ, самый тѣсный и внутренній союзъ [862]) (Кол. 2, 3, 9) и разумѣніе Бож. тайны этого (завѣта) союза вмѣстѣ съ началомъ ихъ вѣчной блаженной жизни въ Господѣ Богѣ (въ Новомъ Іерусалимѣ, 21 и 22 гл.; Лук. 1, 72).

Это есть конецъ и завершеніе всего откровенія Бож. тайнъ, которыя доступны для человѣческаго разумѣнія. Заключительныя слова 19 стиха содержатъ въ себѣ изображеніе того, чѣмъ въ Апокалипсисѣ обычно сопровождается или предваряется откровеніе тайны: *произошли молніи* (какъ угроза судомъ), *голоса и громы* (какъ указаніе на самый судъ) и землетрясеніе (какъ символъ перемѣны вещей міра) и великій градъ (грозныя *послѣдствія суда*) [863]) (ср. 6, 12; 8, 5, 7; 16, 18—20. Ис. 30, 30; 32, 19; Пс. 18, 13, 14).

Такъ предуказаны св. Іоанну, а чрезъ него и всѣмъ христіанамъ будущій страшный судъ, общее воздаяніе и начало будущей вѣчноблаженной жизни.

Можно было бы считать откровеніе уже законченнымъ; оно доведено до времени перехода міра въ безконечность. Но такъ какъ остались еще не раскрытыми нѣкоторые вопросы относительно обстоятельствъ, предшествующихъ этому переходу, то и Апокалипсисъ въ послѣдующихъ словахъ снова обращается къ новому (третьему) порядку обнаруженій Бож. міроправленія. «Мы,—пишетъ св. Викторинъ,— не должны обращать вниманіе на простой порядокъ сообщеній, ибо Св. Духъ, дойдя до конца самого послѣдняго времени, часто возвращается опять къ тому же самому времени и восполняетъ все, что было раньше изложено только отчасти. И хотя тайнозритель, напр., повторяетъ въ видѣніи чашъ то, что уже подразумѣвалось въ видѣніяхъ трубъ, это не означаетъ повторенія самаго факта, а только двоякое изложеніе одного предопредѣленнаго событія» [864]).

V.

Третій порядокъ обнаруженій Божія міроправленія.

Видѣніе жены и дракона

(12).

Съ двѣнадцатой главы начинается новый, третій періодъ обнаруженій дѣлъ Бож. міроправленія; Іоаннъ и ее начинаетъ съ союза «и» (καὶ), какъ бы поставляя въ тѣсную и непосредственную связь съ послѣднимъ стихомъ предшествующей главы. Но постановленіе связи, съ которой начинаются почти всѣ главы Апокалипсиса, вовсе не служитъ, какъ этого хотятъ нѣкоторые толкователи [865]), указаніемъ на отношеніе къ ближайшему предыдущему, но на отношеніе къ всему содержанію Апокалипсиса, какъ единаго цѣлостнаго откровенія, полученнаго отъ одного и того же Бож. Духа и притомъ въ одно и то же время.

Предъ глазами тайнозрителя явилось (ὤφθη) на небѣ великое знаменіе. «Явилось» употреблено въ смыслѣ: «оказалось предъ глазами», «внезапно стало видимымъ» и предполагаетъ собою то, что Іоаннъ оставался при прежней же точкѣ зрѣнія; только предъ нимъ измѣнилось самое поле зрѣнія. Онъ видитъ теперь знаменіе (σημεῖον). Прежде предъ его глазами являлись различные образы и символы (5, 1; 6, 2, 3, 5, 7; 8, 2, 13), и здѣсь только въ первый разъ онъ употребляетъ опредѣленіе знаменія по отношенію къ наблюдаемому предмету (15, 1). Знаменіе есть такой символъ (ср. σημαίνειν), такое символическое явленіе, которое имѣетъ значеніе не только въ отношеніи къ цѣли, съ которою оно употреблено, но и само по себѣ и въ себѣ (Іоан. 4, 48; 2 Кор. 12, 12), поэтому при разсмотрѣніи знаменія требуется внимательное изслѣдованіе всѣхъ тѣхъ признаковъ, которыми описано это знаменіе; нужно обратить вниманіе не только на дѣйствіе, но и на его обстановку.

Самъ Іоаннъ говоритъ объ этомъ знаменіи, какъ о великомъ, и этимъ не только отличаетъ его отъ послѣдующаго знаменія ст. 3 [866]), но и указываетъ на его особенное значеніе [867]) и особенно глубокій смыслъ. Замѣчаніемъ же, что знаменіе явилось на небѣ, тайнозритель говоритъ не столько, такъ сказать, о помѣщеніи созерцаемаго предмета [868]),— жена, предметъ видѣнія, впослѣдствіи созерцается тайнозрителемъ на землѣ,—сколько о происхожденіи и значеніи этого знаменія. Знаменіе — небеснаго происхожденія, оно является по Бож. волѣ, какъ бы съ неба, и должно быть понимаемо и принимаемо, какъ особенный способъ откровенія Бож. воли.

Знаменіе это есть жена — γυνή. Несправедливо утверждать [869]), что значеніе этого знаменія главнымъ образомъ выясняется изъ одѣянія жены, а не изъ этого образа самого по себѣ. И самый образъ жены имѣетъ таинственное значеніе. На языкѣ свящ. Писанія Ветх. и Нов. завѣта названіе жены употребляется 1) для обозначенія всякаго народа, напр. Ис. 47, 1, гдѣ дочерью названъ вавилонскій народъ; 2) для обозначенія собственно еврейскаго народа, напр. Ис. 54, 1—6; Ос. 1, 2; Іезек. 16, 23; 3, для обозначенія еврейскаго общества въ его религіозномъ положеніи и отличіи,—какъ ветхозавѣтной Церкви, напр. Ис. 7, 14; 66, 8—9; Мих. 4, 4—9, и 4) для обозначенія собственно христіанскаго общества, христіанской Церкви, 2 Кор. 11, 2, Еф. 5, 22—27.

Уже изъ одного этого разнообразія приложенія названія жены нельзя ожидать полнаго согласія толкователей въ пониманіи знаменія жены 12 главы; совершенно преждевременно и то мнѣніе [870]), что и «въ толкованіи этого мѣста нѣтъ разногласія; увѣнчанная звѣздами жена есть духовная церковь Израиля». Разногласіе несомнѣнно, и притомъ очень значительное. По однимъ [871]), жена есть образъ (Bild) Святого Духа; свѣтъ, который ее окружаетъ, есть отблескъ Божественнаго Существа, по другимъ [872]), это—побѣда христіанства надъ язычествомъ при Константинѣ Великомъ и т. п. Многіе [873]) подъ знаменіемъ жены разумѣютъ Пресв. Дѣву Марію, матерь Господа І. Христа. По Эвальду жена, это — образъ не израильской церкви, но только израильскаго общества, израильскаго народа, отъ котораго ведетъ свое происхожденіе Мессія, такъ какъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ, которымъ слѣдуетъ Іоаннъ, было будто бы несвойственно изображать израильскую церковь подъ видомъ жены,—для нихъ болѣе привыченъ былъ образъ жены въ приложеніи къ народу. Но несправедливость этого утвержденія, а вмѣстѣ съ нимъ и самаго пониманія

образа жены становится ясною изъ тѣхъ мѣстъ Ветх. свящ. Писанія, которыя мы уже указывали. Да и самъ Эвальдъ указываетъ на 3 Ездр. 9, 3; 10, 44, гдѣ Сіонъ (іудейская церковь) является въ образѣ женщины и рождаетъ сына (Іерусалимъ). Посему другіе толкователи [874]) съ большимъ правомъ подъ женою разумѣютъ еврейское общество въ его религіозномъ отличіи, т.-е. какъ ветхозавѣтную церковь. Но неудобопріемлемость этого пониманія заключается въ томъ, что оно относитъ видѣніе къ прошедшему и къ іудейскому обществу ветхозавѣтной Церкви прилагаетъ слишкомъ возвышенныя черты, которыя едва ли могутъ быть приложимы къ ней уже по одному тому, что она именно, какъ несовершенная, уступила мѣсто Церкви новозавѣтной. Церковь ветхозавѣтная, какъ подзаконная, была лишь пѣстуномъ во Христѣ (Галат. 3, 24, 25), приготовленіемъ къ Церкви новозавѣтной и переходомъ къ ней, и потому даже не можетъ изображаться подъ самостоятельнымъ образомъ и символомъ. Поэтому нѣкоторые толкователи [875]) соединяютъ оба понятія и подъ образомъ жены видятъ единство Церквей ветхозавѣтной и новозавѣтной. Но трудно соединить воедино эти два понятія и представить въ одномъ и томъ же образѣ, какъ невозможно отвѣтить на вопросы, какъ и въ чемъ выраженъ въ этомъ образѣ переходъ церкви ветхозавѣтной въ новозавѣтную? Какъ приложить къ церкви ветхозавѣтной одѣяніе жены въ свѣтъ солнца и луны? Какимъ образомъ обозначено превосходство Церкви новозавѣтной предъ ветхозавѣтною?

Эти и имъ подобные вопросы нельзя разрѣшить удовлетворительно, не прибѣгая къ всевозможнымъ натяжкамъ и насилію надъ текстомъ.

Вслѣдствіе этого самымъ справедливымъ мнѣніемъ можетъ быть признано то, которое принимается большинствомъ толкователей и которое состоитъ въ пониманіи подъ образомъ жены христіанской Церкви. Но и эти толкователи образуютъ три группы. Одни [876]) разумѣютъ христіанство только перваго времени; другіе — христіанство только послѣдняго времени, времени антихриста [877]), третьи же, во главѣ съ свв. отцами и согласно съ церковнымъ преданіемъ [878]), подъ образомъ жены подразумѣваютъ христіанскую Церковь на всемъ протяженіи ея исторіи, отъ первыхъ дней апостоловъ и кончая временемъ господства антихриста.

Жена, это — именно святая и славная Христова Церковь, какою она была съ самаго своего начала и какою она должна остаться до конца міра, — Церковь побѣдоносная, Церковь всѣхъ и все освящающая божеств. благодатью, Церковь, какъ вѣрная жена, состоящая въ не-

разрывномъ брачномъ союзѣ съ Господомъ I. Христомъ и постоянно рождающая новыхъ и новыхъ чадъ не только чрезъ обращеніе невѣрующихъ, но и чрезъ таинство крещенія и чрезъ таинство покаянія. Не та церковь, которая, живя историческою жизнью, водворяется среди того или другого народа, имя которой присвоиваютъ себѣ часто еретическія и сектантскія общества и къ которой считаютъ себя принадлежащими и грѣшники и невѣрующіе, но та идеальная Церковь, которая называется святою, соборною и апостольскою, которою невидимо управляетъ Св. Духъ чрезъ голосъ вселенской истины,—Церковь, состоящая изъ поклонниковъ въ духѣ и истинѣ, о которыхъ и сказано: позналъ Господь Своихъ (2 Тим. 2, 19).

Только къ Церкви святой и непорочной (Еф. 5, 26—27) могутъ быть приложимы тѣ отличительныя черты, которыми рисуетъ Іоаннъ видѣнную имъ жену.

Онъ говоритъ, что жена была одѣта въ солнце, подъ ногами ея—луна, и на головѣ ея—вѣнецъ изъ 12 звѣздъ. Одѣяніе въ солнце, не просто освѣщеніе солнечнымъ свѣтомъ, доходящимъ издали, но нѣчто большее, и не просто какое-либо украшеніе [879]), а полное погруженіе въ солнце и его свѣтъ и блескъ, — такое одѣяніе есть выраженіе высшей славы, чистоты и совершенства жены. Такое одѣяніе и приличествуетъ св. и славной христіанской Церкви какъ тѣлу Христову, члены котораго, крестившись во Христа, и облекаются въ Него, какъ въ Солнце правды (Галат. 3, 27). Что солнце берется здѣсь не въ простомъ понятіи дневного свѣтила, это становится понятнымъ изъ дальнѣйшаго. Если бы луна, находящаяся подъ ногами жены, была взята здѣсь какъ свѣтило ночи (Быт. 1, 16), то оказалась бы совершенно излишнею, такъ какъ терялась бы въ солнечномъ свѣтѣ, которымъ была облечена жена. Она, очевидно, берется въ своемъ общемъ значеніи свѣтила и, какъ свѣтило менѣе блестящее, освѣщаетъ только нижнія части жены [880]). Въ этомъ образѣ нѣтъ противоположенія, но лишь соотношеніе, и поэтому луна не можетъ быть принимаема [881]) за символъ земного свѣта, въ противоположность солнцу—символу свѣта небеснаго и духовнаго. Не можетъ быть принимаема луна и за символъ ночи и тьмы [882]), и въ ея положеніи подъ ногами жены нельзя видѣть нарочитаго указанія на преодолѣніе женою мрака и на ея господство надъ зломъ и нечестіемъ. Луна при женѣ—съ тою же цѣлью, какъ и солнце (Пс. 89, 37—38), т.-е. для приданія ей большаго свѣта и большаго блеска, для болѣе очевиднаго обозначенія ея прославленности и близости къ небу, свѣтила котораго

окружаютъ ее. Этой же цѣли служатъ и звѣзды, окружающія голову жены (Дан. 12, 3; Мѳ. 13, 43). Вся фигура жены, окруженная свѣтомъ, отчасти напоминаетъ явленіе Христа, 1, 3—16, и Бога, 4, 3, хотя только отчасти; тамъ свѣтъ былъ, такъ сказать, собственный, здѣсь же свѣтъ посторонній по отношенію къ женѣ,—онъ былъ только ея одѣяніемъ, но не неотъемлемою и природною принадлежностью; онъ для нея былъ украшеніемъ, даромъ [883]).

Звѣзды обращаютъ на себя вниманіе не только со стороны своего свѣта, но и со стороны своего расположенія и числа. Онѣ окружали голову жены, но не въ видѣ короны, а въ видѣ вѣнца (στέφανος). Корона обыкновенно обозначаетъ царское достоинство или притязаніе на царскую власть (ср. 12, 3; 17, 4), вѣнецъ же (ср. 3, 11, 4, 4, 6, 2; 14, 14) употребляется какъ знакъ побѣды. И въ приложеніи къ женѣ этотъ видъ звѣзднаго вѣнца долженъ говорить, что ея слава и свѣтлость есть слѣдствіе ея побѣды, ея личнаго достоинства. А то обстоятельство, что звѣздъ не множество, что было бы, если бы нужно было показать только вообще обиліе свѣта, окружавшаго жену, но только 12, въ свою очередь также имѣетъ символическое значеніе. Нѣкоторые толкователи, имѣя въ виду Быт. 37, 9, 10, видятъ [884]) въ числѣ 12 доказательство того, что здѣсь подъ женою разумѣется именно народъ, церковь израильская, ведущая свое начало отъ Іакова и его 12 сыновей.

Но такъ какъ, съ одной стороны, въ этомъ мѣстѣ Бытія говорится не о двѣнадцати, а объ одиннадцати звѣздахъ и такъ какъ, съ другой стороны, жена не есть ветхозавѣтная, а новозавѣтная Церковь, то и подъ 12 нужно разумѣть скорѣе всего не 12 патріарховъ, а 12 апостоловъ [885]). Вѣнецъ величественной жены изъ 12 звѣздъ ясно означаетъ, что Церковь Христова украшается двѣнадцатью апостолами, какъ вѣнцомъ изъ звѣздъ: «апостолы Христовы точно звѣзды—свѣтила, осіявшія весь міръ евангельскою проповѣдью и своими подвигами» (Мѳ. 5, 14) [886]).

Жена, которую видѣлъ Іоаннъ, имѣла во чревѣ и кричала (правильное чтеніе не ἔκραζε—«кричала», но κράζει «кричитъ», «вопіетъ», какъ и въ славянскомъ переводѣ. См. Тишендорфа и толкователей) отъ болей и мукъ рожденія. Она кричала, такъ какъ наступало время ея родовъ. Эти мученія сообразно съ предыдущими нашими разъясненіями—не муки Дѣвы Маріи при крестѣ Спасителя [887]), не страданія еврейскаго народа отъ римлянъ [888]), не плачъ по убитымъ виѳлеемскимъ младенцамъ отъ жестокостей Ирода [889]), но муки и труды хри-

стіанской Церкви, которыя испытываетъ она (Гал. 4, 19) при рожденіи,— пріобрѣтеніи каждаго новаго члена, при обращеніи заблуждающихся, при раскаяніи грѣшника [890]). Эти муки и труды относятся не только къ концу міра (Cornel-a-Lapid, Kliefoth), но вообще ко всему времени существованія христіанской Церкви.

«Утверждаемъ, — говоритъ Андрей кесар., — что Церковь болитъ о каждомъ изъ возрождаемыхъ водою и духомъ, пока не вообразится въ насъ Христосъ».

Таинственное значеніе знаменія жены выясняется въ дальнѣйшемъ его сопоставленіи съ знаменіемъ дракона. Жена есть образъ идеальной Христовой Церкви на землѣ, Церкви хранительницы Бож. свѣта, истины, добра и благодати; ей противопоставляется драконъ, врагъ всего добра, врагъ человѣческаго спасенія и блаженства.

Знаменіе дракона Іоаннъ также видитъ на небѣ. Это означаетъ не то, что самъ драконъ есть обитатель неба, но лишь то, что его образъ былъ замѣченъ на небесномъ сводѣ, гдѣ явился и образъ жены. Если о первомъ знаменіи тайнозритель замѣтилъ, что оно было великимъ, т.-е. величественнымъ, то о второмъ знаменіи, какъ бы выставляя его противоположность, онъ этого не замѣчаетъ. Онъ говоритъ лишь о томъ, что фигура самого дракона была большою, выражающею необычайную силу и крѣпость [891]).

Драконъ, это — змѣеподобное животное, отличающееся необыкновенною величиною и силою. Въ народномъ вѣрованіи оно обратилось въ чудовище-страшилище; а народною фантазіею было надѣлено семью главами [892]) и являлось образомъ всесокрушающей силы зла. Но апокалиптическій образъ есть образъ самостоятельный и свое начало и объясненіе имѣетъ въ Библіи.

По повѣствованію Библіи діаволъ соблазнилъ прародителей при посредствѣ змія (Быт. 3, 4; 2 Кор. 11, 3). Такимъ образомъ, уже на основаніи одного этого для діавола, какъ врага человѣческаго спасенія, не могло быть лучшаго и подходящаго символическаго изображенія, кромѣ змѣя. Но впослѣдствіи изображеніе діавола является съ болѣе мрачными и страшными чертами; онъ сталъ уподобляться дракону,— черты змѣя и дракона были соединены. Драконъ, будучи морскимъ чудовищемъ (Ис. 27, 1; Пс. 73, 13—14), представителемъ силы морскихъ обитателей, обратился въ символъ изображенія земной силы (Іер. 51, 34; Іезек. 29, 3, 4), владыки міра и обладателя міровымъ могуществомъ [893]). Отсюда становится понятнымъ, почему діаволъ является въ Апокалипсисѣ подъ образомъ не змѣя только, но

дракона. Діаволъ есть князь міра сего (Іоан. 12, 31), въ его рукахъ заключается могущественная власть быть врагомъ человѣческаго спасенія. Какъ таковой, онъ неоднократно изображается въ Апокалипсисѣ то подъ видомъ губителя (9, 11), то подъ видомъ звѣря (11, 7), то, наконецъ, подъ видомъ дракона (1, 2, 3; 20, 2). Что подъ дракономъ въ нашемъ мѣстѣ разумѣется именно діаволъ, — въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія; это подтверждается 9 стихомъ, гдѣ великій драконъ прямо называется своимъ именемъ, какъ діаволъ и сатана [894]).

Впрочемъ, нѣкоторые толкователи [895]), несмотря на эту очевидность, находятъ возможность подъ дракономъ видѣть нѣчто другое. «Красный драконъ есть эмблема сатаны съ признаками мірской власти, какъ особенно представляемой римской имперіей [896]), однимъ изъ позднѣйшихъ гербовъ которой былъ драконъ. Драконъ былъ лукавымъ вдохновителемъ императора Нерона, который, по народному вѣрованію, носилъ въ качествѣ амулета шкуру змѣя и жизнь котораго, по народной легендѣ, была спасена змѣемъ, когда онъ былъ еще младенецъ. Семь головъ и десять роговъ дракона означаютъ семь императоровъ и десять провинціальныхъ правителей» [897]). Такимъ образомъ, эти толкователи видятъ въ апокалиптическомъ образѣ дракона не что иное, какъ чрезвычайно прикрашенное «народной фантазіей» [898]) представленіе о могущественной римской власти, страшной и злой по отношенію къ гонимому христіанству. Но, кромѣ прямого свидѣтельства 9 ст., противъ такого пониманія говоритъ и то обстоятельство, что Апокалипсисъ былъ написанъ не до, а послѣ царствованія Нерона и никоимъ образомъ во всемъ своемъ содержаніи не можетъ быть ограниченъ изображеніемъ борьбы христіанства съ языческимъ Римомъ.

Дальнѣйшія черты, которыми Іоаннъ описываетъ дракона, могутъ быть приложимы только лишь къ діаволу и къ его борьбѣ съ христіанскою Церковью.

Іоаннъ называетъ его краснымъ. Обыкновенно, толкователи [899]) подъ краснымъ цвѣтомъ разумѣютъ цвѣтъ крови. Но такое пониманіе не обязательно [900]). Греческое слово πυῤῥός буквально нужно перевести: «цвѣтъ огня». И хотя, на основаніи 6, 4; 17, 3, 6; Зах. 6, 2; 2 Цар. 3, 32, красный цвѣтъ можно сближать съ кровавымъ, однакоже отождествлять не слѣдуетъ; πορφυροῦς — κόκκινος — 17, 3, 4, 6 и πυῤῥός — 6, 4; 12, 3 суть два различныя опредѣленія [901]). Поэтому толкователи, уподобляющіе опредѣленіе «красный» (πυῤῥός)

опредѣленію діавола «человѣкоубійца отъ начала» (ἀνθρωποκτόνος, Іоан. 8, 44) [902]), справедливы только отчасти. Красный, огненный цвѣтъ дракона указываетъ не только на то, что діаволъ былъ виновникомъ невинно проливаемой крови, начиная съ крови Авеля (1 Іоан. 3, 12) и кончая кровію святыхъ и свидѣтелей Іисуса Христа (17, 6) [903]), но главнымъ образомъ на то, что діаволъ есть общій виновникъ гнѣва и зла на землѣ и останется таковымъ до конца; цвѣтъ огня указываетъ на силу истребительнаго и губительнаго свойства діавольской природы.

У дракона было семь головъ и десять роговъ. Хотя и древняя народная фантазія также рисовала дракона съ семью головами для обозначенія его чрезвычайной силы, однако, въ Апокалипсисѣ этотъ образъ семиголоваго чудовища вполнѣ самостоятельный. Діаволъ, какъ врагъ человѣческаго спасенія, какъ князь міра сего, изображается съ семью головами и съ десятью рогами, подобно тому какъ Агнецъ Христосъ явился съ семью рогами и семью глазами (5, 6). И какъ рога Агнца означали Его всемогущество, а глаза — всевѣдѣніе, такъ точно и головы діавола-дракона означаютъ его діавольскую мудрость, мудрость вѣка сего, а десять роговъ — его могущество, какъ властителя всего міра и всѣхъ царствъ земныхъ (Мѳ. 3, 8; Лук. 4, 6). Это же самое подтверждаетъ и слѣдующая черта описанія: на головахъ его семь діадимъ. Діадима, какъ царское головное украшеніе, въ отличіе отъ побѣднаго вѣнца, употребляется всегда, какъ символъ царской власти и господства (13, 1). Такимъ образомъ, драконъ, имѣющій семь головъ, десять роговъ и украшенный діадимами, есть вполнѣ соотвѣтствующій образъ діавола, властителя и какъ бы бога міра сего [904]), обладающаго высшею, доступною для тварнаго существа мудростью, обнаруживающеюся въ его козняхъ (Андр. кесар.). Онъ имѣетъ всѣ средства проводить въ міръ свои соблазны и подкрѣплять ихъ всевозможными способами (16, 14; 2 Кор. 11, 14; 2 Сол. 2, 9) и является среди грѣшниковъ и нечестивыхъ дѣйствительнымъ владыкою, законодателемъ и царемъ (Іоан. 8, 44). Что же касается такихъ вопросовъ, въ какомъ размѣщеніи были рога,— всѣ ли на одной головѣ [905]) или на первыхъ четырехъ по одному, а на остальныхъ—по два [906]); почему семь головъ и десять роговъ, а не больше, не меньше [907]) — для рѣшенія этихъ вопросовъ нѣтъ указанія въ самомъ текстѣ. Нужно остановиться на томъ предположеніи, что это суть «извѣстныя мистическія числа свящ. Писанія безъ опредѣленнаго значенія» [908]).

Послѣдняя черта описанія дракона состоитъ въ упоминаніи о его хвостѣ (славянскій переводъ неправильно передаетъ греческое слово οὐρά — «хвостъ» словомъ «хоботъ»; это — понятія совершенно различныя) и напоминаетъ 9, 10, 19. Перенесеніе силы дракона съ головы на его хвостъ, кромѣ указанія на обыкновеннаго змѣя-дракона, дѣйствующаго при помощи своего хвоста, можетъ говорить о томъ, что его способность вредить, такъ сказать, разлита во всемъ его существѣ [909]).

Своимъ хвостомъ, т.-е., какъ естественнѣе думать, обнаруженіемъ своего существа и грѣховной воли, примѣромъ своего грѣховнаго поступка, діаволъ увлекъ съ неба на землю третью часть звѣздъ-ангеловъ. Эвальдъ въ этой чертѣ дракона видитъ простое стремленіе Іоанна приблизить изображеніе діавола къ понятію о Богѣ: какъ Богъ производилъ переворотъ въ природѣ (20, 11; Дан. 8, 10), такъ производитъ переворотъ и діаволъ, ниспровергая на землю третью часть небесныхъ звѣздъ — этихъ малыхъ свѣтилъ.

Но такому толкованію, несовмѣстимому съ боговдохновеннымъ достоинствомъ книги Апокалипсиса, противорѣчитъ и самый текстъ, въ которомъ нѣтъ ничего, напоминающаго о переворотѣ въ природѣ вслѣдствіе поверженія звѣздъ съ неба.

Очевидно, это — не естественныя звѣзды. Не менѣе произвольно, какъ не основывающееся на текстѣ, и то толкованіе, по которому звѣзды, увлеченныя хвостомъ дракона съ неба на землю, суть «еретики или отпавшіе отъ вѣры во время гоненій» [910]), «святые, свѣтившіе прочимъ, но впавшіе въ грѣхи» [911]), «учители и предстоятели Церкви, и земные владыки» [912]). Здѣсь рѣчь о небѣ, а не о землѣ. Аналогіей для уразумѣнія нашего мѣста можетъ служить не Дан. 8, 10, но скорѣе Іуд. 6. Небесныя звѣзды — это суть «небесное воинство» [913]), «надземныя созданія» [914]), «ангелы» [915]); ихъ увлекаетъ діаволъ своимъ примѣромъ, и не только самъ по своей гордости и неповиновенію отпадаетъ отъ Бога, но къ тому же побуждаетъ и другихъ ангеловъ. Они, послѣдуя ему, оставляютъ свое небесное жилище, свою нравственную близость къ Господу Богу и, становясь далекими къ Его любви, всѣ свои силы употребляютъ на распространеніе зла и грѣха на землѣ среди людей. Упоминаніе же о третьей части говоритъ не о точномъ математическомъ числѣ, но о числѣ достаточно [916]) большомъ [917]), хотя и меньшемъ, чѣмъ то, которое осталось вѣрнымъ Господу.

Значитъ, здѣсь разумѣется не то или другое событіе нашего міра, но событіе, предшествующее исторіи человѣческаго рода и че-

ловѣческаго спасенія чрезъ Іисуса Христа. Это событіе внѣ земного историческаго порядка, здѣсь рѣчь о паденіи добрыхъ ангеловъ, о началѣ грѣха. Княземъ земли, властителемъ грѣховнаго міра и противникомъ добра на землѣ драконъ-діаволъ изображается только далѣе, начиная со второй половины 4 ст. Онъ сталъ предъ женою, которой надлежало родить.

Если подъ женою нужно разумѣть христіанскую Церковь въ ея идеалѣ, то положеніе діавола предъ нею нужно разсматривать, какъ приготовленіе его вступить съ нею въ открытую борьбу. Цѣль существованія жены есть дѣторожденіе, и намѣреніе дракона поглотить ея дитя указываетъ на его стремленіе уничтожить существованіе Церкви, оставшейся бездѣтной. Это напоминаетъ намъ искушеніе І. Христа діаволомъ въ пустынѣ. Тогда діаволъ также предсталъ предъ Спасителемъ міра и хотѣлъ въ самомъ началѣ извратить дѣло человѣческаго спасенія. Но какъ тогда діаволъ долженъ былъ отойти отъ Господа посрамленнымъ, такъ точно и теперь есть надежда, что Господь, обѣщавшій пребывать вѣчно со Своею Церковію, не оставитъ ея и врата адовы не могутъ одолѣть ее (Мѳ. 16, 18; 28, 20).

Драконъ-діаволъ стоялъ предъ женою, чтобы, когда она родитъ, пожрать ея младенца. Слово «пожрать» (καταφάγῃ) можетъ быть понимаемо и въ смыслѣ уничтоженія и въ смыслѣ развращенія и нравственной гибели (1 Петр. 5, 8) [918]). Послѣдній смыслъ болѣе соотвѣтствуетъ нашему мѣсту, такъ какъ ни дракона ни жену нельзя понимать буквально, а потому и предполагаемое съѣденіе младенца также должно быть понято въ переносномъ смыслѣ.

Жена послѣ родовыхъ мукъ родила младенца мужескаго пола. Греческое чтеніе υἱὸν ἄρσεν (а не υἱὸν ἀρρένα) [919]) нужно перевести не *младенца мужескаго пола*, какъ это сдѣлано въ русскомъ переводѣ, но (какъ въ славянскомъ) *сына мужеска*, или сына мужа [920]). Сила выраженія не въ безотносительномъ опредѣленіи пола младенца, но въ указаніи на его назначеніе пасти народы. Такой взглядъ на дѣло нѣсколько помогаетъ и уразумѣнію самаго образа рожденнаго младенца.

Нѣкоторые толкователи [921]), которые подъ женою разумѣютъ еврейское общество или Дѣву Марію, соотвѣтственно сему и подъ младенцемъ подразумѣваютъ І. Христа. Доказательство для такого мнѣнія они думаютъ найти въ евангельской исторіи. Христосъ, родившійся отъ Дѣвы Маріи, дѣйствительно, съ самаго начала своей жизни подвергался всевозможнымъ опасностямъ. Ему грозила опасность отъ Ирода и отъ діавола—искушенія въ пустынѣ; Онъ былъ

умерщвленъ и погребенъ; все это можно разсматривать какъ попытки діавола-дракона погубить новорожденнаго младенца. Въ пользу признанія подъ младенцемъ Іисуса Христа говоритъ, повидимому, и то обстоятельство, что выраженіе: которому *надлежитъ пасти всѣ народы жезломъ желѣзнымъ* (ὃς μέλλει ποιμένειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ) почти буквально сходится съ выраженіемъ Пс. 2, 9, гдѣ несомнѣнно имѣется въ виду Мессія І. Христосъ. Сообразно съ этимъ, дальнѣйшія слова текста: *и восхищено было дитя ея къ Богу и престолу Его*, нѣкоторые толкователи понимаютъ въ томъ смыслѣ, что здѣсь «заключается (Дѣя. 8, 39; 1 Сол. 4, 17) краткое и ясное указаніе на то, какъ Христосъ чрезъ Свое возвышеніе и воскресеніе былъ восхищенъ отъ смерти и всего насилія сатаны, восхищенъ къ Богу, въ то мѣсто, гдѣ обитаетъ Богъ» [922]), чтобы быть «сопрестольнымъ Богу Отцу» [923]). Другіе же толкователи [924]) думаютъ, что здѣсь разумѣется вознесеніе І. Христа на небо и Его сѣдѣніе одесную Отца, съ «участіемъ въ Его Божественномъ господствѣ надъ небомъ и землею». Но понимать подъ младенцемъ Іисуса Христа можно лишь только при допущеніи мысли, что подъ женою разумѣется или Дѣва Марія, или ветхозавѣтная церковь, или еврейскій народъ въ его идеальности (Рим. 9, 3—5) [925]).

Но если этого пониманія нельзя допустить ни по предыдущему описанію жены ни по послѣдующей ея характеристикѣ (ст. 6), то, слѣдовательно, падаетъ сама собою и мысль о Христѣ, какъ этомъ рождаемомъ младенцѣ. Христосъ не можетъ быть этимъ младенцемъ уже потому, что тогда апокалиптическое видѣніе относилось бы къ прошедшему, а не къ будущему и, такимъ образомъ, извращалось бы значеніе Апокалипсиса, какъ откровенія. Затѣмъ, младенецъ называется мужемъ, какъ бы уже имѣющимъ силу пасти народы, между тѣмъ, Христосъ, родившійся отъ Дѣвы, по Божественному опредѣленію долженъ былъ въ рабскомъ видѣ пріобрѣсти сначала право быть Спасителемъ человѣчества и власть надъ нимъ и надъ княземъ міра. Далѣе, справедливо и то замѣчаніе [926]), что св. Писаніе никогда не разсматривало воскресеніе и вознесеніе І. Христа какъ средства спасенія Его отъ діавола-дракона: эти событія были доказательствомъ его прославленія. Наконецъ, на основаніи того, что здѣсь не только нѣтъ никакого указанія на исключительность младенца, которая была бы отмѣчена, если бы то̀ былъ І. Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій и единственный Сынъ Дѣвы Маріи, а, наоборотъ, онъ сопоставляется съ другими дѣтьми жены (12, 17);—(и на этомъ осно-

ваніи) нужно также заключать о невозможности видѣть въ этомъ образѣ І. Христа.

Вслѣдствіе этого другіе толкователи [927]) подъ младенцемъ разумѣютъ І. Христа, не перворожденнаго Сына Дѣвы Маріи, но Христа идеальнаго, Христа, какъ Слово Божіе, «Которое Церковь не перестаетъ рождать изъ сердца». Такъ какъ рожденіе,— разсуждаетъ Клифотъ,— означаетъ не только полученіе бытія и появленіе изъ совершеннаго небытія, но и (Іак. 1, 15; Іезек. 28, 13) полученіе другой формы бытія, отличнаго отъ прежняго, то и здѣсь рожденіе младенца можетъ указывать на пріобрѣтеніе имъ инобытія.

Здѣсь разумѣется не рожденіе Христа во плоти, но рожденіе Христа въ сердцахъ и жизни вѣрующихъ. Христосъ теперь въ сердцахъ вѣрующихъ только какъ Искупитель и Царь царства не отъ міра сего; но въ послѣднее время, въ концѣ міра, Онъ какъ бы родится въ сердцахъ чистаго и святого христіанскаго общества для того, чтобы быть дѣйствительнымъ властителемъ всей вселенной въ «эсхатологическомъ смыслѣ этого слова». Такимъ образомъ, жена по этому мнѣнію есть образъ совершеннѣйшаго христіанскаго общества послѣдняго времени; младенецъ же, рождающійся отъ нея, есть Христосъ, достигшій того, что вѣрующіе въ Него и искупленные Имъ люди сдѣлались идеально-совершенными. Послѣ этого долженъ наступить конецъ міра и начало новаго вѣчнаго царства: «Церковь-побѣдительница рождаетъ Побѣдителя» [928]).

Это мнѣніе можно принять съ нѣкоторою оговоркою. Церковь, какъ жена и невѣста Іисуса Христа, украшенная небесною славою чистоты и святости, Церковь идеальная, которой не страшны никакія силы ада, такая Церковь будетъ существовать не только въ послѣднее время, но она существуетъ и теперь, какъ существуетъ съ самаго своего основанія. Поэтому, если среди ея членовъ будутъ совершенные и мужественные избранные (7, 3; Мѳ. 24, 22) въ послѣднее время [929]), то таковые же были и будутъ во все время существованія христіанства. Значитъ, если Церкви нужно приписать родовыя муки при воспитаніи и созиданіи святыхъ въ послѣднее время, то, несомнѣнно, эти муки присущи ей всегда. Младенецъ-мужъ это суть «чада Церкви, не ослабленныя похотями» [930]). Собственно, Церковь рождаетъ не Христа, но она рождаетъ, пріобрѣтаетъ того или другого вѣрующаго; Христосъ рождается въ сердцѣ вѣрующаго, Церковь только воспитываетъ сердце вѣрующаго и руководитъ имъ. Эти вѣрныя чада Церкви всегда были и будутъ, и Церковь всегда трудилась и какъ бы

мучилась родами, созидая ихъ. Но эти чада будутъ болѣе совершенными въ концѣ міра, во время антихриста; вмѣстѣ съ тѣмъ, тогда должны будутъ увеличиться и возрасти муки Церкви: въ тѣ трудныя времена будетъ труднѣе вести людей къ совершенству и оберечь ихъ отъ нравственной гибели. Однакоже, несмотря на эти трудности, въ Церкви и въ послѣднее время будутъ совершенные члены, которые и будутъ пользоваться преимущественнымъ Божественнымъ покровительствомъ въ ихъ борьбѣ съ діаволомъ—дракономъ; Господь будетъ восхищать ихъ къ Своему трону, т.-е. будетъ приближать ихъ къ Своей благодати и милости и помогать имъ не только самимъ оставаться на нравственной высотѣ, но и вліять чрезъ нее и на другихъ людей. Нравственная сила такихъ святыхъ людей, какъ теперь, такъ особенно въ послѣднее время, будетъ столь велика, что можетъ быть уподоблена желѣзному жезлу пастыря, пасущему народы. Илія и Енохъ два свидѣтеля, проповѣдывавшіе предъ наступленіемъ царства антихристова и совершавшіе великія чудеса, суть представители такихъ сыновъ-мужей. Среди явленій перваго порядка было явленіе запечатлѣнія 144 тысячъ избранныхъ. Тѣ избранные были совершенные члены Церкви. И если тамъ осталось необъяснимымъ, кто «они и откуда», то наше явленіе 3 порядка отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, пополняя предыдущее откровеніе. Царство антихриста не прійдетъ во всей своей силѣ до тѣхъ поръ, пока, по опредѣленію Божію, число сыновъ-мужей не достигнетъ предопредѣленной величины. Какъ избранные были запечатлѣны Бож. печатію и остались невредимы отъ дѣйствія саранчи (9, 4), такъ и сыны-мужи восхищаются къ трону Божію; и, очевидно, та печать, которая полагалась на чело избранныхъ, состояла не въ чемъ другомъ, какъ въ явномъ обнаруженіи принадлежности избранныхъ къ числу вѣрныхъ служителей Божіихъ, близкихъ къ Его престолу и могущественныхъ въ борьбѣ съ зломъ и діавольскими искушеніями. И теперь, въ наше время, Церковь-жена рождаетъ сыновъ-мужей, но они, при среднемъ уровнѣ благочестія, не такъ замѣтны. Въ послѣднее же время при возрастаніи нечестія, при усиленіи антихристіанства, они должны будутъ выдѣлиться не только предъ нечестивыми, но и предъ благочестивыми и вслѣдствіе усиленной борьбы особенно усовершатся и прославятся въ добродѣтеляхъ. Естественно, тогда и сила нечестія обрушится на Церковь, стремясь прекратить развитіе и даже самое существованіе христіанской религіи чрезъ извращеніе ея догматовъ и дисциплины посредствомъ лести, обмана и насилія.

Что же дѣлать Церкви? Какъ быть при этомъ ея пастырямъ и защитникамъ благочестія? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ 6 ст. 12 главы.

Отъ судьбы сына-мужа Іоаннъ обращается къ судьбѣ матери и кратко говоритъ о ней въ 6 ст.; болѣе подробно о томъ же будетъ сказано въ 13—14 ст.

Всѣ толкователи, кромѣ Эбрарда, согласны съ тѣмъ, что и въ 6 и въ 13—14 ст. имѣется въ виду одно и то же событіе; только здѣсь оно лишь намѣчается, а тамъ раскрывается съ возможною подробностью.

Жена убѣжала въ пустыню. Если образъ жены былъ принятъ за символъ, то и бѣгство въ пустыню также должно быть понимаемо не въ буквальномъ, а переносномъ смыслѣ. На вопросъ, что можетъ означать пустыня въ символическомъ смыслѣ, Эбрардъ, на основаніи Ис. 40, 2—5 и Ос. 2, 9—17, отвѣчаетъ, что подъ пустынею можно и нужно разумѣть пребываніе израильскаго народа въ разсѣяніи, которое началось для него со времени разрушенія Іерусалима Титомъ. По Оберлену [931]), пустыня, это — языческія государства, и преимущественно римское, гдѣ нашло себѣ убѣжище христіанство, преслѣдуемое невѣрующими іудеями; по мнѣнію другихъ толкователей [932]), это—сѣверные города по отношенію къ Іерусалиму и преимущественно города Европы, гдѣ христіанство распространилось во всей силѣ; по инымъ [933]) пустыня есть совокупность скорбей и страданій, чрезъ которыя Господь ведетъ Свою Церковь къ вѣчности, какъ велъ Онъ израильтянъ въ обѣтованную землю чрезъ Аравійскую пустыню. Нѣкоторые же говорятъ, что подъ пустынею здѣсь нужно разумѣть или пустыню въ собственномъ смыслѣ, куда іудеи скрывались во время іудейской войны [934]), или скрытыя и недоступныя мѣста, гдѣ скрывались христіане во время гоненій со стороны римскихъ властей [935]) и будутъ скрываться во время царствованія антихриста [936]), или даже іудейскую землю — Палестину, гдѣ поселятся израильтяне послѣ своего общаго обращенія въ христіанство [937]). Уже одно это разнообразіе мнѣній можетъ подсказать, что для толкователя задача лежитъ не въ опроверженіи ихъ, а въ самостоятельномъ выясненіи своего собственнаго мнѣнія, каковымъ оно должно быть сообразно съ его общею точкою зрѣнія. Всѣ вышеприведенныя мнѣнія свою относительную цѣнность имѣютъ лишь постольку, поскольку вытекаютъ изъ основной точки зрѣнія толкователей, которыми они высказаны. И если признано, что эта точка зрѣнія неосновательна,

то и выводы изъ нея также должны быть признаны неосновательными. Поэтому, такъ какъ мысль, что подъ женою нужно разумѣть еврейское общество, или ветхозавѣтную церковь, или Церковь, какъ единеніе ветхозавѣтной и новозавѣтной, и, вообще, всякую другую мысль, кромѣ мысли, что подъ женою разумѣется христіанская Церковь всего времени своего существованія на землѣ, не можетъ быть признана удовлетворительною, то неудовлетворительны и основанные на ней выводы относительно бѣгства жены въ пустыню.

Въ частности, пустыня не есть разсѣяніе еврейскаго народа, такъ какъ оно было для него не милостію Божією и средствомъ спасенія, но наказаніемъ; она не можетъ быть признана за языческіе народы [938]), среди которыхъ распространилось христіанство, такъ какъ вовсе нѣтъ противоположности между іудействомъ и язычествомъ въ христіанствѣ, и быть христіанами призваны одинаково какъ іудеи, такъ и язычники. Что же касается мнѣнія, что подъ пустынею разумѣются тѣ или другіе города или мѣстности, то на это нужно сдѣлать общее замѣчаніе, что христіанство, какъ показываетъ намъ и исторія, никогда не было связано географическими границами, но всегда было всемірною религіею и распространялось по всѣмъ мѣстамъ, не избѣгая однихъ и не предпочитая другихъ.

Пустыня въ соотвѣтствіе символическому образу жены, изображающей христ. идеальную Церковь, не можетъ быть географическою мѣстностью.

Пустыня (ἔρημος), какъ мѣсто, лишенное воды и другихъ средствъ, необходимыхъ для физическаго существованія, не можетъ быть символомъ какого-либо опустошенія и разрушенія, но лишь символомъ отсутствія благопріятныхъ жизненныхъ духовныхъ и физическихъ условій.

Въ такомъ, наприм., смыслѣ понимали пустыню пророки Исаія и Осія, когда называли этимъ именемъ языческіе народы, среди которыхъ вынужденъ былъ жить народъ израильскій. Какъ пустыня ничего не даетъ своего тому, кто вступаетъ въ нее, но онъ самъ долженъ заботиться о добываніи всего со стороны; какъ народъ еврейскій въ аравійской пустынѣ питался небесною манною и водою, чудесно источаемою камнями, таковою же должна быть и та пустыня для христіанской Церкви, куда она убѣжитъ отъ дракона.

Христіанская Церковь есть небесное чадо; на землѣ она имѣетъ только временное пребываніе, и ея отечество—на небѣ. Однакоже, она обречена жить на землѣ. А такъ какъ земныя условія не соотвѣт-

ствуютъ ея существу и не могутъ удовлетворить ея потребностей, то, естественно, она должна жить среди нихъ какъ бы въ пустынѣ: она должна искать себѣ небесной манны и чудесной воды.

Конечно, если бы христіанская Церковь отказалась отъ своего небеснаго назначенія, то она могла бы найти для себя полное удовлетвореніе и на землѣ; если бы она приравняла себя къ обыкновенному земному обществу, то могла бы жить, находя удовлетвореніе всѣмъ своимъ потребностямъ. Драконъ-діаволъ готовъ предложить ей, ея членамъ всѣ эти условія, какъ онъ и предлагалъ І. Христу во время искушенія въ пустынѣ. Но Церковь, если она хочетъ остаться святою и славною, должна отречься отъ этихъ соблазновъ и бѣжать отъ діавола, бѣжать въ пустыню, т.-е., отрекшись отъ чисто земныхъ удовольствій и славы, жить въ этомъ мірѣ, какъ бы въ пустынѣ, питаясь вѣрою въ Бога, подкрѣпляя себя надеждою на Его помощь и руководительство и оживляя себя дѣлами любви и милосердія. Такъ дѣйствительно поступала и поступаетъ христіанская Церковь. Съ самаго своего основанія, т.-е. съ сошествія Св. Духа на апостоловъ, христіанская Церковь всегда оберегала себя и своихъ членовъ отъ увлеченія земными интересами и полной удовлетворенности исключительно ими. Представители христіанской Церкви всегда должны избѣгать мірской власти и житейской славы. Христіанство одинаково осуждало и католичество, которое хотѣло подчинить себѣ землю и ея мірскихъ властителей и обладать мірскою властью; осуждало и протестантство и сектантство, которыя находили возможнымъ вполнѣ подчиниться мірскому авторитету.

Христіанская Церковь живетъ и какъ бы не живетъ на землѣ; она живетъ какъ бы въ пустынѣ, ибо поддерживаетъ свое существованіе не единымъ хлѣбомъ, но и глаголомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ (Мѳ. 4, 4).

Въ этомъ смыслѣ земля и земная жизнь для Церкви есть то же, что и, по Апокалипсису, уготованное для нея отъ Бога мѣсто, т.-е. назначенное для совершенія спасенія ея членовъ среди земныхъ жизненныхъ условій. Земная жизнь какъ свящ. Писаніемъ, такъ и свв. отцами всегда разсматривалась, какъ мѣсто для подвиговъ, борьбы, воздержаній и лишеній, т.-е. ей придавалось всегда значеніе нѣкоторой пустыни. Въ такомъ положеніи христіанская Церковь, питаемая и поддерживаемая Богомъ, должна пробыть 1260 дней. Это число можетъ быть разсматриваемо, съ одной стороны, какъ указаніе на Бож. опредѣленіе [939]), по которому исторія христіанской Церкви должна

кончиться только тогда, когда съ нею и въ ней совершится все, что ей предназначено, а съ другой — эти 1260 дней могутъ быть понимаемы какъ дни господства антихриста, когда христіанской Церкви въ особенности прійдется быть гонимой и ея членамъ нужно будетъ совершенно отречься отъ всѣхъ земныхъ удовольствій и сносныхъ условій общественной жизни, ибо тогда для нея наступятъ особенно тяжелыя времена (Мѳ. 24, 21—22). Срокъ испытаній этого послѣдняго времени въ точности будетъ совпадать съ 42 мѣсяцами (11, 2), которые назначены Богомъ для попиранія народами Іерусалима и внѣшняго двора храма. Впослѣдствіи, въ ст. 13—17, Іоаннъ еще разъ обратится къ этому сроку и къ положенію жены въ продолженіе его.

Теперь взоръ Іоанна, отвлеченный видѣніемъ жены, снова обращается къ фигурѣ дракона. Непосредственно за восхищеніемъ сына-мужа къ Бож. престолу между разгнѣваннымъ неудачею дракономъ и небесными силами произошла борьба.

Она представлялась Іоанну происходившею на небесномъ сводѣ и имѣла образъ сраженія между Михаиломъ и ангелами, съ одной стороны, и между дракономъ и его ангелами — съ другой.

Заслуживаетъ вниманія конструкція 7 ст. Русскій и славянскій переводы вмѣстѣ съ вульгатою, слѣдуя recept. [940]), свободно передаютъ слова греческаго подлинника ὁ Μηχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι, читая вмѣсто послѣднихъ словъ ἐπολέμησαν. Но послѣднее чтеніе встрѣчается въ очень немногихъ и не авторитетныхъ спискахъ и изслѣдователями [941]) текста обыкновенно признается неправильнымъ. Оно, вѣроятно, явилось какъ стремленіе переписчика упростить трудную конструкцію и сблизить ее съ послѣдующимъ выраженіемъ: καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε.

Однако, дѣйствительное чтеніе τοῦ πολεμῆσαι безъ слова, отъ котораго бы могло зависѣть это τοῦ πολεμῆσαι, столь трудно для разбора, что толкователи не могутъ согласиться между собою относительно объясненія его происхожденія; Фюллеръ, слѣдуя Бенгелю, предполагаетъ здѣсь опущеннымъ ἦσαν и переводитъ: Михаилъ и ангелы были (преданы) въ войнѣ [942]); Эвальдъ видитъ здѣсь гебраизмъ genit. infinit. и переводитъ: имъ должно было сражаться (pugnandum iis erat). Но, кажется, лучше согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ [943]), что здѣсь допущенъ оборотъ constructio ad sensum, оборотъ внутренняго смысла. «Михаилъ и ангелы его» являются какъ бы вводными словами и τοῦ πολεμῆσαι непосредственно относится къ раннѣйшему πόλεμος — «война», какъ его опредѣленіе, произошла война войны съ

дракономъ. Впрочемъ, всѣми толкователями согласно признается, что смыслъ всего выраженія тотъ именно, что Михаилъ и его ангелы вели войну съ дракономъ [944]).

Но нѣтъ согласія въ рѣшеніи того вопроса, кого разумѣть здѣсь подъ Михаиломъ. Одни [945]) подъ Михаиломъ разумѣютъ Самого Іисуса Христа и «Слово, которое въ началѣ было у Бога». Но для такого толкованія нѣтъ никакого основанія въ самомъ текстѣ Апокалипсиса; на основаніи ст. 11 нужно заключать, что І. Христосъ былъ лишь основаніемъ побѣды въ этой борьбѣ, но не непосредственнымъ участникомъ. Всего естественнѣе держаться того мнѣнія, которое подсказываетъ и самый текстъ, сближая Михаила съ ангелами и ставя ихъ въ одинаковое другъ къ другу соотношеніе, и которое состоитъ въ томъ, что Михаилъ есть ангелъ, одинъ изъ тварныхъ духовъ, приближенныхъ къ Господу Богу. Имя Михаила упоминается Іуд. 9 и Дан. 10, 13, 21; 12, 1; и онъ представляется какъ защитникъ-хранитель еврейскаго народа. Однакоже, не слѣдуетъ думать [946]), что Михаилъ и здѣсь является защитникомъ и представителемъ исключительно еврейскаго народа, хотя бы вообще и до и послѣ или только послѣ его обращенія въ христіанство. Это опровергается тѣмъ замѣчаніемъ текста, что драконъ называется обольщающимъ всю вселенную (ст. 9); слѣдовательно, и борьба противъ него, какъ таковаго, есть борьба за интересы всего человѣчества. Поэтому справедливѣе полагать [947]), что Михаилъ, какъ архистратигъ небесныхъ силъ (ср. Іис. Нав. 5, 13—16), какъ ихъ руководитель, во главѣ ихъ является защитникомъ добра и правды и блага всего человѣчества, въ особенности же христіанъ, какъ духовнаго Израиля, народа Божія по преимуществу [948]).

Такимъ образомъ, борьба представляется происходящею между небесными силами, добрыми и злыми. Она кончилась тѣмъ, что злые ангелы, вмѣстѣ съ ихъ начальникомъ дракономъ-діаволомъ были побѣждены, и *для нихъ уже не нашлось мѣста на небѣ*. Къ какому времени нужно относить эту борьбу и какой ея смыслъ? Борьба между ангелами добрыми и злыми (ср. Іуд. 9, Еф. 6, 12) происходитъ все время послѣ ихъ раздѣленія; но въ нашемъ мѣстѣ имѣется въ виду особенный частный моментъ этой борьбы. Результатомъ этой борьбы было (ст. 9) низверженіе дракона и его ангеловъ съ неба на землю. Не находимъ ли мы чего-либо подобнаго въ другихъ мѣстахъ священнаго Писанія? На основаніи Іова 16; 2, 1; Захар. 3, 1—5; 3 Цар. 22, 19—22 нужно думать, что злые ангелы и послѣ своего паденія не были окончательно удалены отъ Бога,

а имѣли доступъ къ Его небесному престолу и въ этомъ смыслѣ были небесными жителями. Но послѣ мы изъ устъ Спасителя слышимъ: «Я видѣлъ сатану, спадшаго съ неба, какъ молнію» (Лук. 10, 18); а въ другомъ случаѣ Онъ замѣтилъ: *нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ* (Іоан. 12, 31); и сообразно съ этимъ апостолъ Павелъ называетъ діавола княземъ только воздушной области (Еф. 2, 2; 6, 12). Значитъ, только искупительныя заслуги Христа-Спасителя положили конецъ прежнему доступу діавола на небо и его нѣкоторому равноправному положенію среди добрыхъ ангеловъ. А такъ какъ и по Апокалипсису (ст. 11) побѣда надъ дракономъ исключительно была основана на крови агнца І. Христа и на вѣрѣ въ Него, то, слѣдовательно, и борьбу эту и побѣду нужно относить къ тому времени, когда совершилось пролитіе Христовой крови,—ко времени установленія Новаго завѣта. Но въ священномъ Писаніи (Кол. 1, 20) значеніе искупительной жертвы Сына Божія изображается простирающимся и на земное и небесное (Еф. 1, 10). Ангелы на небѣ первѣе всего воспользовались плодами этой жертвы и окончательно изгнали изъ своей среды діавола, а вслѣдъ за ними и вмѣстѣ съ ними такъ поступали и поступаютъ всѣ истинные христіане (1 Іоан. 5, 4, 2, 13, 14; 4, 4), о чемъ рѣчь будетъ ниже.

Драконъ, низверженный съ неба, т.-е. лишенный доступа къ Богу [949]), называется (ст. 9) древнимъ зміемъ. Это названіе, напоминающее мѣста изъ Бытія 3, 1—3; 2 Кор. 11, 3, указываетъ на первый человѣческій грѣхъ, виновникомъ котораго былъ злой духъ, вошедшій въ змѣя и соблазнившій Еву. Дальнѣйшія названія его: діаволъ и сатана суть синонимы [950]) и значатъ—клеветникъ и противникъ. Онъ — клеветникъ, ибо еще предъ Евою клеветалъ на Самого Бога, а послѣ всегда клеветалъ на людей предъ Господомъ, обвиняя ихъ и обличая ихъ (Іов. 1 и 2 гл., Зах. 3, 1—3); а какъ клеветникъ онъ есть и противникъ—σατανᾶς—сатана, такъ какъ противится, т.-е. препятствуетъ людямъ приближаться къ Богу и пользоваться Его милостью. Поэтому дальнѣйшее опредѣленіе—*обольщающій всю землю*—ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην—относится одинаково и къ діаволу (διάβολος) и къ сатанѣ (σατανᾶς), т.-е. къ дракону, древнему змѣю. Прежде драконъ-діаволъ, пользуясь свободнымъ доступомъ къ небесному престолу, клеветалъ на всѣхъ людей и обольщалъ всю вселенную. Теперь онъ низверженъ съ неба вмѣстѣ съ своими ангелами и, значитъ, лишился одного своего прежняго преимущества. Но у него попрежнему осталась возможность обольщать

всю вселенную. Эта вселенная не есть какая-либо одна область, не есть поэтому и какой-либо отдѣльный народъ, напр. израильскій [951]), но вся земля, всѣ живущіе на землѣ безъ исключенія и безъ различія племенъ и народностей [952]).

По низверженіи діавола съ неба, тамъ было великое торжество, свидѣтелемъ котораго называетъ тайнозритель себя. Онъ *услыхалъ громкій голосъ.* Кому принадлежалъ этотъ голосъ,—старцамъ ли [953]), ангеламъ [954]), прославленнымъ людямъ (7, 9) [955]), или блаженнымъ изъ израильскаго народа [956]), утвердительно сказать невозможно,— для этого Іоаннъ не даетъ никакихъ свѣдѣній [957]). Онъ говоритъ лишь о силѣ голоса (громкій голосъ) и объ участіи въ этомъ пѣснопѣніи многихъ существъ (братій «нашихъ», Богомъ «нашимъ»). Это во всякомъ случаѣ—обитатели неба, а такъ какъ между всѣми небожителями (5, 11) полное единеніе въ прославленіи Бога, то можно предполагать, что и въ данномъ случаѣ въ прославленіи Бога принимали участіе и ангелы, которые называютъ себя сослужителями людей (19, 10; 22, 9) и старцы, которые являются представителями прославленнаго человѣчества (5, 4, 10), и всѣ прославленные люди, нѣкогда сами совершавшіе земной подвигъ и подпадавшіе искушеніямъ діавола. Прославленіе небесныхъ голосовъ начиналось такъ же, какъ и прославленіе 7, 10 со слова «спасеніе» σωτηρία. Спасеніе здѣсь нужно понимать не въ смыслѣ частнаго избавленія отъ опасности и стѣсненія [958]), но спасеніе въ его общемъ и широкомъ смыслѣ [959]), какъ дѣло Бож. милосердія по отношенію къ человѣческому роду,— то дѣло, совершить которое отъ вѣка было предназначено Сыну Божію. Теперь въ небесномъ славословіи прославляется не только самое это дѣло, которое выразилось также и въ побѣдѣ добрыхъ ангеловъ надъ злыми, но прославляется и та Бож. сила, то всемогущество, которое было необходимымъ условіемъ совершенія Богомъ человѣческаго спасенія; прославляется также и царство Божіе, наступившее на землѣ по совершеніи искупленія и состоящее *въ правдѣ, мирѣ и радости о Св. Духѣ* (Рим. 14, 17). А такъ какъ дѣло человѣческаго спасенія, совершившееся согласно Бож. предопредѣленію, неразрывно связано съ личностью Богочеловѣка І. Христа, то въ небесномъ славословіи упоминается и власть (ἐξουσία) Іисуса Христа. Онъ «нанесъ человѣческому врагу ударъ крестомъ Своимъ и воскресеніемъ, и есть потому могущественный Побѣдитель ада и смерти» [960]). «До сихъ поръ сатана безпрепятственно пользовался важнымъ званіемъ князя міра, но теперь эта власть у него отнята» [961]). Теперь власть надъ чело-

вѣчествомъ всецѣло принадлежитъ І. Христу; Онъ есть единственный Ходатай за людей предъ Богомъ (1 Іоан. 2, 1; 1 Тим. 2, 5) и умилостивленіе за грѣхи ихъ (Евр. 7, 25; 8, 1; 12, 24); теперь изрекается оправданіе всѣмъ, прибѣгающимъ къ его ходатайству (Рим. 8, 33, 34). Конецъ 10 ст. объясняетъ намъ и самое побужденіе и основаніе къ славословію такого содержанія: *потому что низверженъ клеветникъ братій нашихъ*. Клеветникъ — по-гречески κατήγωρ [962]), слово, имѣющее одинаковое значеніе съ διάβολος. Діаволъ-сатана клеветалъ прежде на людей предъ Богомъ, клеветалъ день и ночь, т.-е. постоянно. Къ этому побуждала его діавольская злоба и діавольская зависть, которая не давала ему покоя. Онъ былъ врагомъ всего человѣчества, въ собственномъ смыслѣ человѣконенавистникомъ. Хотя онъ остался таковымъ и теперь, и послѣ пораженія отъ Михаила, однако его клевета и человѣконенавистничество уже не имѣютъ прежней силы. Мало того, что онъ потерялъ прежній доступъ къ Господу и не имѣетъ уже такого дерзновенія, но и сами люди почувствовали силы, необходимыя въ борьбѣ съ нимъ.

Объ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ говорится въ 11 ст. Они— αὐτοί—не израильтяне, какъ думаютъ Эбрардъ и Лютардъ. Здѣсь говорится о побѣдѣ кровію агнца, а израильтяне, какъ невѣрующіе, не могли воспользоваться ею; когда же они становились вѣрующими, то переставали быть израильтянами. Къ тому же разумѣются, очевидно, тѣ же, о которыхъ упоминается въ 10 ст. [963]); но тамъ разумѣются, очевидно, всѣ люди, ибо всѣ одинаково подвергаются коварству и злобѣ діавола.

Всѣ люди или, правильнѣе сказать, всѣ христіане могутъ побѣждать діавола. Орудіемъ побѣды служитъ для нихъ кровь Агнца; она очищаетъ отъ всякаго грѣха (Рим. 3, 25), даетъ дерзновеніе называть себя сынами Божіими (Іоан. 1, 12, 13); она поэтому даетъ возможность и преодолѣвать діавола и избѣгать грѣха (1 Іоан. 2, 13, 14; ср. 1, 5; 5, 9). Но кровь Христа есть, такъ сказать, побѣда объективная, есть лишь орудіе для побѣды; и христіане уже сами должны воспользоваться этимъ орудіемъ. Объ этой субъективной сторонѣ и говорятъ послѣднія слова 11 ст. Они, христіане, побѣждаютъ діавола *словомъ свидѣтельства*, т.-е. послѣдованіемъ ученію [964]) Іисуса Христа; жизнію, въ которой ясно выражается ихъ вѣра въ І. Христа и какъ бы дается доказательство ея искренности [965]). Сила же этой вѣры и ея искренность (Іоан. 15, 13; Мѳ. 10, 37) выразилась въ готовности христіанъ пожертвовать своею жизнью за свои христіанскія

убѣжденія: они пренебрегали даже своею земною жизнью («душою»), предпочитая лучше умереть, чѣмъ отказаться отъ вѣры.

Такая перемѣна въ отношеніяхъ людей къ клеветнику-діаволу должна наполнить радостію весь міръ. Поэтому и небесное славословіе (12 ст.) приглашаетъ возрадоваться и возвеселиться небеса и живущихъ на нихъ. Кто разумѣется здѣсь подъ небесами (οἱ οὐρανοί — множ. число) и ихъ обитателями? Побѣда Михаила принесла радость всѣмъ, кромѣ злыхъ демоновъ, поэтому хотя «возрадоваться приглашаются только небеса и ихъ обитатели, однако, въ числѣ обитателей неба можно считать и земныхъ членовъ тѣла Христова. Не братья ли они святыхъ прославленныхъ; не на небесахъ ли ихъ отечество, и уже не называются ли они небесными?» (Фил. 3, 30; 1 Кор. 15, 48)[966]. Но если небожители и истинные христіане, живущіе небесными, а не земными интересами[967]) призываются къ радости, то живущимъ на землѣ и исключительно земными интересами возвѣщается горе. Горе землѣ и морю — οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν[968]), т.-е. всѣмъ, кто живетъ во всей вселенной, — и на сушѣ и на островахъ моря. Горе заключается въ томъ, что діаволъ, изгнанный съ неба, приведенный чрезъ это въ особенную ярость, обратится теперь всею своею злобою на землю и живущихъ на ней (1 Петр. 5, 8). Онъ не только будетъ мстить за свое посрамленіе, но будетъ неистовствовать особенно сильно и потому еще, что, по знаменіямъ времени, сообразитъ о краткости того срока, который назначенъ для окончательнаго прекращенія его преступной дѣятельности, послѣ чего онъ будетъ вверженъ въ геенну огненную на вѣчныя мученія (20, 10)[969]). Но до этого окончательнаго осужденія діавола на вѣчныя мученія онъ будетъ дѣйствовать въ мірѣ, какъ искуситель, и чѣмъ ближе къ концу міра, тѣмъ сильнѣе и вредоноснѣе. Эта дѣятельность, какъ искусителя людей, изображается Апокалипсисомъ въ 13—17 стихахъ.

Драконъ-діаволъ намѣревался погубить избранныхъ членовъ Церкви, что изображено подъ символомъ его намѣренія поглотить сына-мужа. Но когда ему это не удалось, когда сынъ-мужъ былъ восхищенъ къ престолу Божію, тогда онъ обращается своею злобою противъ самой жены, — онъ началъ преслѣдовать ее. Жена ст. 13 — та же самая, которая является и въ 1, 2, 5—6 ст.; она есть та же самая христіанская Церковь въ ея идеалѣ, Церковь святая и непорочная, которой принадлежитъ обѣтованіе о вѣчномъ пребываніи и непобѣдимости даже со стороны вратъ ада. Въ 6 ст. было лишь кратко упомянуто, что жена отъ вражды дракона убѣжала въ пустыню, въ

приготовленное отъ Бога мѣсто, гдѣ и была питаема имъ въ продолженіе 1260 дней. Въ ст. 13 говорится, несомнѣнно, о томъ же событіи; и мнѣніе, что здѣсь разумѣется другое бѣгство жены и при другихъ обстоятельствахъ [970]), не имѣетъ за собою ничего положительнаго. Наоборотъ, въ пользу тождественности событій, признаваемой почти всѣми толкователями, говорятъ одинаковыя черты описанія; бѣгство отъ дракона, бѣгство въ пустыню, въ свое (приготовленное отъ Бога) мѣсто, бѣгство на 1260 дней, или на $3^1/_2$ года. И если почему-либо Іоаннъ говоритъ о событіи бѣгства вторично, то потому, 1) что онъ въ 6 ст. только намѣтилъ его, какъ такое, которое необходимо должно совершиться по ходу предыдущаго, а 2) потому, что съ нимъ какъ послѣдующее съ предыдущимъ тѣсно связано описываемое въ 15—17 ст., что случилось уже послѣ пораженія дракона. Поэтому, описавши небесное пораженіе дракона и небесную радость по поводу этого событія, Іоаннъ снова возвращается къ бѣгству жены и дополняетъ его описаніе нѣкоторыми новыми чертами.

Жена, когда драконъ устремляется противъ нея, спасается въ пустыню при посредствѣ двухъ крыльевъ великаго орла. Конечно, нельзя предполагать [971]) такъ, что два крыла, упоминаемыя здѣсь, даны женѣ лишь для того, чтобы она слетѣла съ неба, гдѣ до сего времени видѣлъ ее Іоаннъ. Для нея это было излишне: если она могла быть на небесномъ сводѣ безъ крыльевъ, то могла безъ нихъ и спуститься на землю.

Крылья нужны ей для быстроты бѣгства отъ дракона и также имѣютъ символическое значеніе, какъ и сама жена. Подъ женою мы разумѣемъ идеальную христіанскую Церковь, подъ ея удаленіемъ въ пустыню — ея удаленіе отъ интересовъ и соблазновъ міра изъ опасенія слиться съ нимъ и позабыть о своемъ назначеніи, о своемъ небесномъ отечествѣ. Что же можетъ служить для нея орлиными крыльями, какъ пособіемъ для быстроты ея бѣгства?

Первѣе всего нужно замѣтить, что сказано не просто: «даны крылья орла» (αἱ πτέρυγγες) [972]), но два крыла (δύο πτέρυγγες) [973]) великаго орла. Это именно два крыла и крыла извѣстнаго (τοῦ) великаго орла (хотя и не того, который былъ упомянутъ въ 8, 13) [974]). Обращая вниманіе на это обстоятельство, одни толкователи видѣли въ этомъ образѣ указаніе: 1) на двухъ Божіихъ пророковъ Илію и Еноха [975]), 2) на два Бож. завѣта [976]), 3) на любовь къ Богу и ближнему [977]), 4) на высокій и свободный почетъ Церкви [978]), 5) на двѣ половины Римской монархіи [979]), или же указаніе 6) на гербъ римскаго государства [980]).

Но все это не что иное, какъ гаданія и предположенія, для которыхъ нѣтъ основанія въ самомъ текстѣ. Таково отчасти (по его собственному признанію: «можетъ-быть») и мнѣніе преосвященнаго Филарета: «Провидѣніе такъ управляетъ ходомъ происшествій, что и земныя учрежденія способствуютъ миру и безопасности Церкви и крылѣ орла великаго (Апок. 12, 14), можетъ-быть, царственнаго, благоговѣйно несутъ ее, выше злобы и лукавства враговъ, въ пустыню, мѣсто свое, конечно, не просто въ безлюдіе, но въ пустыню наипаче внутреннюю,— все далѣе отъ міра, все ближе къ Богу, ибо свое мѣсто для Церкви есть близость къ Богу и соединеніе съ Нимъ» [981]).

Новѣйшіе толкователи [982]) въ выраженіи о двухъ крыльяхъ великаго орла видятъ сходство съ извѣстными мѣстами Исх. 19, 4; Втор. 32, 11 (ср. Пс. 35, 8 и др.), гдѣ Господь Богъ говоритъ о томъ, какъ Онъ носилъ Свой народъ какъ бы на крыльяхъ орла, когда вывелъ его изъ Египта и руководилъ имъ въ аравійской пустынѣ.

Подобно тому и теперь Господь Богъ беретъ подъ Свое покровительство Свою Церковь и даетъ ей два крыла Своего всемогущества и благости. Христіанская Церковь, пользуясь ветхозавѣтнымъ закономъ и новозавѣтною благодатію, можетъ достигать совершенства своихъ членовъ. И въ пустынѣ міра среди жизненныхъ условій, даже и во время антихриста, христіане, помня, что не однимъ хлѣбомъ живъ человѣкъ (Мѳ. 4, 4), могутъ и должны удаляться отъ соблазновъ міра и стремиться къ небесному. Христіанская Церковь должна быть выше обычныхъ условій земной жизни и не поглощаться ими; въ этомъ смыслѣ и говорится, что жена убѣгаетъ въ пустыню,— и не просто въ пустыню, но въ свое мѣсто (приготовленное Богомъ, ст. 6). Убѣгаетъ не столько для того, чтобы обезопасить себя отъ преслѣдованія дракона, сколько для того, чтобы питаться [983]) въ продолженіе $3^1/_2$ лѣтъ. Драконъ — образъ діавола, и для него, какъ такого, никакое отдаленное и пустынное пространство не можетъ быть недоступнымъ. Поэтому бѣгство Церкви нужно понимать такъ, что она должна убѣгать діавола и удаляться отъ міра для того, чтобы жить возвышенною жизнію. И какъ для народа израильскаго, для его воспитанія и перевоспитанія необходимо было сорокалѣтнее странствованіе по пустынѣ Аравійской, такъ точно и для совершенства Церкви необходимо положеніе ея въ земномъ мірѣ какъ пришельца и странника. Господь питалъ израильтянъ манною, такъ питаетъ Онъ и Свою Церковь Своею благодатію: ученіемъ и таинствами.

Въ такомъ положенiи Церковь находится всегда, во все время своего существованiя, но особенно это ея духовное пустынножительство сдѣлается для нея необходимымъ въ послѣднее время, въ $3^1/_2$ года царствованiя антихриста: на это-то время, какъ исключительное, указываетъ Апокалипсисъ, говоря, что жена будетъ питаема въ пустынѣ *въ продолженiе времени, временъ и полувремени*. Самое выраженiе сходно съ Дан. 7, 25; 12, 7 и означаетъ именно годъ, два года и половину года, т.-е. $3^1/_2$ года. Этотъ срокъ времени (1260 дней, ст. 6) совпадаетъ съ 42 мѣсяцами (гл. 11, ст. 2), въ продолженiе которыхъ Iерусалимъ и внѣшнiй дворъ iерусалимскаго храма будетъ попираемъ народами [984]), и есть продолженiе тѣхъ 1260 дней (11 гл., ст. 3), во время которыхъ будутъ проповѣдывать два свидѣтеля.

Такой взглядъ, по которому срокъ $3^1/_2$ года относится къ послѣднему времени антихриста, хотя бѣгство жены въ пустыню означаетъ ея постоянное отношенiе къ жизненнымъ земнымъ условiямъ, не долженъ смущать насъ, потому что антихристiанское время $3^1/_2$ года должно быть принимаемо, какъ типичное, когда особенно будетъ замѣтно то, что въ небольшомъ размѣрѣ совершается всегда.

Видя улетавшую жену, драконъ, чтобы погубить ее, пустилъ вслѣдъ ей изъ своей пасти воду. Образъ взятъ изъ природы: змѣй, ужаливая, испускаетъ ядъ. Подъ этимъ образомъ нѣкоторые толкователи совершенно произвольно разумѣютъ магометанство [985]), арiанство [986]), гоненiе Максимина [987]), сдерживаемое Константиномъ и Ликинiемъ. Нельзя согласиться и съ слѣдующимъ разсужденiемъ Оберлена [988]): «подъ этими водами, держась объясненiя Апокалипсиса, трудно представить себѣ что-либо другое, кромѣ той мiрской силы, которая нѣкогда предстала Церкви въ видѣ потока варваровъ, разрушившихъ римскую имперiю» [989]),— нельзя согласиться потому, что это нашествiе было частнымъ, единичнымъ событiемъ и теперь уже является давно прошедшимъ. Большинство же толкователей [990]), основываясь на аналогiи Ис. 8, 8; Iер. 47, 2; Дан. 9, 26; Зах. 14, 2, 4 и др., подъ водами разумѣютъ, вообще, военную силу, войска, подобныя тѣмъ войскамъ фараона, которыя были потоплены въ Чермномъ морѣ. Но такъ какъ воды испускаетъ драконъ-дiаволъ, который пользуется всѣми возможными средствами и способами вредить христiанамъ и христiанству, то, имѣя это въ виду, въ дополненiе къ общему мнѣнiю нужно прибавить, что подъ водами слѣдуетъ разумѣть всякое насилiе и всякую лесть и хитрость, которыя когда-либо были

и будутъ употребляемы врагами Церкви противъ нея. Не даромъ же въ 15 ст. драконъ называется просто змѣемъ (ὄφις), т.-е. онъ берется въ своемъ первоначальномъ образѣ, какъ сатана, который не пренебрегаетъ никакими средствами для соблазна и гибели людей.

Женѣ, однако, помогла земля и поглотила рѣку, которую пустилъ драконъ изъ своей пасти. Не небо помогло, а земля, и Господь не выступаетъ сверхъестественными дѣйствіями. Это и указываетъ на то, что исторія христіанской Церкви, несмотря на всѣ усилія врага ея—діавола, будетъ итти своимъ путемъ, начертаннымъ ей отъ Бога. Сами жизненныя условія, въ которыхъ она будетъ находиться въ то или другое время, тѣ или другіе государственные и общественные перевороты естественно и вѣрно будутъ спасать Церковь отъ крайностей бѣдствій, стѣсненія и насилій и доставлять ей всѣ средства и возможность *къ совершенію святыхъ, дѣлу служенія, созиданію тѣла Христова* на землѣ (Еф. 4, 11, 12). Это уже доказано многовѣковою исторіею христіанской Церкви и еще болѣе будетъ доказано въ послѣднія времена антихриста. *Твердое основаніе Божіе стоитъ, имѣя печать сію: позналъ Господь Своихъ* (2 Тимоѳ. 2, 19). Но подобно тому, какъ діаволъ, посрамленный Господомъ въ пустынѣ, отошелъ отъ Него только на время (Лук. 4, 13), такъ точно и въ отношеніи къ христіанской Церкви, онъ, неоднократно посрамленный, не прекратитъ, однако, своихъ враждебныхъ дѣйствій. Онъ вступитъ въ брань *съ прочими отъ сѣмени жены*—ἀπῆλθε ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Драконъ не могъ и не можетъ повредить сыну-мужу, т.-е. избраннымъ и совершеннымъ чадамъ христіанской Церкви. Эти послѣднія подобно тому, какъ сынъ-мужъ въ видѣніи былъ восхищенъ къ престолу Божію, пребываютъ крѣпкими въ вѣрѣ и добродѣтеляхъ и остаются близкими Богу, Его вѣрными служителями, несмотря на всѣ соблазны міра, на всѣ козни діавола. Ничего не можетъ сдѣлать діаволъ и самой Церкви: ея вѣрѣ и ея истинѣ, оберегаемой въ совершенствѣ свящ. Писаніемъ и преданіемъ, пастырями и архипастырями, которыхъ самъ Духъ Святый поставилъ для этого дѣла и о которой, поэтому, сказано, что *Церковь Бога живаго, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тимоѳ. 3, 15). Христіанская Церковь была и будетъ недоступна для діавола, какъ апокалиптическая жена, убѣжавшая въ пустыню, недоступна для дракона.

Кто же тѣ остальные, о которыхъ упоминаетъ Апокалипсисъ? Это—не всѣ христіане, кромѣ израильтянъ [991]), ибо сама жена—не израильское общество; и, хотя христіане называются сѣменемъ Авраама

(Галат. 3, 7, 29; Рим. 4, 12; 11, 24); но въ духовномъ смыслѣ и безъ всякаго отношенія къ нашему мѣсту. Остальные—это и не всѣ, вообще, христіане, которыхъ нужно разумѣть подъ спасшимися отъ рѣки, пущенной дракономъ [992]), ибо спаслась только жена, а «остальные» ясно отличаются отъ нея, какъ ея сѣмя, часть ея потомства.

Остальные, будучи сѣменемъ жены, суть, слѣдовательно, также дѣти христіанской Церкви [993]), но отличные отъ тѣхъ ея чадъ, которые разумѣются подъ образомъ сына-мужа. Тѣ суть избранные и совершеннѣйшіе, эти же—обыкновенныя ея чада, простые вѣрующіе, люди міра и мірской дѣятельности. Они принадлежатъ къ числу истинно вѣрующихъ и въ собственномъ смыслѣ чада ея, сѣмя ея, ибо, по выраженію Апокалипсиса, исполняютъ заповѣди Божіи (все заповѣданное людямъ отъ Бога) и имѣютъ свидѣтельство І. Христа, т.-е. не отрекаются отъ христіанской жизни и стараются жить, какъ жить заповѣдалъ І. Христосъ. Они могутъ падать и грѣшить, но могутъ каяться и получать прощеніе грѣховъ. Таковыхъ въ Церкви, несомнѣнно, большинство, и они обыкновенно не выдѣляются изъ среды людей общественной жизни; они съ этой стороны какъ бы незамѣтны. Они подобны тѣмъ семи тысячамъ израильтянъ, которые, по слову Божію, не поклонились Ваалу, но о которыхъ не зналъ пророкъ Илія и потому сѣтовалъ предъ Богомъ о томъ, что среди израильскаго народа не осталось, кромѣ него, Иліи, ни одного почитателя истиннаго Бога (3 Цар. 19, 18).

И какъ тогда пророку Иліи, такъ теперь Іоанну открывается, что такіе вѣрующіе существуютъ, что ихъ не только знаетъ Богъ и Церковь, какъ чадъ ея, но знаетъ ихъ и діаволъ, не оставляющій ихъ въ покоѣ и устраивающій противъ нихъ (Еф. 5, 15; 6, 12) свои козни. Андрей кесарійскій, видя въ 12 гл. указаніе преимущественно на послѣднія времена, пишетъ: «антихристъ воздвигнетъ брань противъ воинствующихъ Христу въ мірѣ (прочіе отъ сѣмени), чтобы восторжествовать надъ ними, найдя легко уловляемыми ихъ, какъ бы посыпанныхъ земнымъ прахомъ и увлеченныхъ житейскими дѣлами. Но изъ сихъ многіе побѣдятъ его, ибо истинно возлюбили Христа».

Такимъ образомъ, явленія, описанныя въ 12 главѣ, представляютъ въ краткихъ чертахъ всю исторію христіанской Церкви, начиная съ ея основанія и до послѣднихъ временъ. Здѣсь, такъ сказать, высказанъ взглядъ на Церковь, что такое она и какою должна оставаться все время. Церковь есть общество истинно вѣрующихъ, тѣсно

связанныхъ со Христомъ, какъ жена съ мужемъ. Она, подобно женѣ, носитъ на себѣ отображеніе славы Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Ей приходится вести постоянную борьбу съ врагомъ человѣческаго спасенія—діаволомъ, этимъ злымъ ангеломъ, низверженнымъ съ неба и враждующимъ противъ людей. Члены Церкви, изъ-за спасенія которыхъ она должна вести борьбу съ діаволомъ, раздѣляются на два разряда. Одни, избранные и совершеннѣйшіе, составляютъ украшеніе и славу Церкви; другіе—менѣе твердые въ вѣрѣ и отчасти преданные землѣ и ея житейскимъ интересамъ. И Церковь, будучи матерью и тѣхъ и другихъ, одинаково должна думать о нихъ, и если она сама какъ бы поддерживается первыми въ своей чистотѣ и совершенствѣ, то не должна забывать и послѣднихъ, которые нуждаются въ ея поддержкѣ, ибо противъ нихъ также направлена діавольская злоба.

Діавольская злоба съ теченіемъ времени не только не ослабѣваетъ, но даже болѣе и болѣе усиливается. Въ концѣ міровой исторіи она проявится особенно рельефно и воплотится въ особомъ представителѣ—антихристѣ. Онъ явится въ мірѣ, какъ его сынъ, и тогда, стало-быть, когда міръ будетъ лежать настолько во злѣ, что приметъ антихриста какъ своего, какъ представителя и выразителя своихъ нравственныхъ интересовъ и жизненныхъ стремленій.

Личность, и дѣятельность, и судьба этого антихриста описываются въ дальнѣйшихъ главахъ Апокалипсиса.

Видѣніе двухъ звѣрей (антихриста и его лжепророка) (13).

И сталъ я на пескѣ морскомъ, ст. 18. По общему признанію толкователей, этотъ стихъ составляетъ связь 12 главы съ послѣдующею и есть какъ бы переходъ отъ содержанія одной къ содержанію другой. Въ виду такой тѣсной связи наши славянскій и русскій переводы совсѣмъ отдѣлили этотъ стихъ отъ 12 главы и сдѣлали его началомъ 13 главы. Хотя для этого нѣтъ основанія въ древнихъ спискахъ, но оно есть несомнѣнно въ содержаніи, ради котораго 18 стихъ можетъ быть соединенъ въ одинъ съ 1 стихомъ 13 главы. Болѣе правильное чтеніе [994]) этого стиха, принимаемое большинствомъ толкователей [995]), слѣдующее: «я сталъ»—ἐστάθην, но не ἐστάθη—онъ сталъ, какъ хотятъ читать другіе [996]), слѣдуя переводамъ: вульгатѣ, сирскому, еѳіопскому, коптскому. Послѣдніе толкователи, хотя

также признають тѣсную связь этого стиха съ послѣдующею главою, однако, ставять его въ непосредственное отношеніе къ содержанію 12 главы.

По ихъ пониманію, въ 18 ст. идеть рѣчь попрежнему о драконѣ. Драконъ послѣ того, какъ ему не удалось погубить сына-мужа и жену, обратился къ преслѣдованію остальныхъ отъ сѣмени жены, и вотъ Іоаннъ видитъ его на пескѣ моря, на берегу моря, т.-е. драконъ «обращается теперь къ народамъ земли, чтобы сдѣлать ихъ орудіемъ преслѣдованія христіанъ» [997]).

Если бы это было такъ, то можно было бы ожидать, что и далѣе рѣчь будетъ о томъ же драконѣ. Между тѣмъ, въ дальнѣйшемъ рѣчь идетъ не о самомъ драконѣ, но о другомъ звѣрѣ, которому драконъ передаетъ свой тронъ, власть и силу (13, 2). Поэтому болѣе справедливо мнѣніе большинства толкователей, по которому (при чтеніи ἐστάθην) въ 18 ст. (1 ст.) рѣчь идетъ о тайнозрителѣ. Онъ самъ о себѣ говоритъ, что онъ (въ видѣніи) сталъ на берегу моря, какъ ранѣе говоритъ онъ, что онъ былъ въ духѣ (1, 9), что онъ слышалъ призывъ: «взойди сюда и покажу тебѣ, чему надлежитъ быть послѣ сего» (4, 1). Слѣдовательно, и этотъ стихъ нужно принимать какъ указаніе на новую сцену зрѣнія [998]), какъ на новое явленіе предъ очами тайнозрителя, при совершенно новой обстановкѣ.

Іоаннъ видитъ звѣря, выходящаго изъ моря. И прежде (11, 7) было упоминаемо о звѣрѣ, но тамъ онъ былъ названъ звѣремъ изъ бездны, здѣсь же — звѣремъ изъ моря. Очевидно, здѣсь и тамъ рѣчь не объ одномъ и томъ же существѣ. Нельзя также отождествлять этого звѣря и съ звѣремъ 17 главы: и тотъ и другой, хотя и описываются общими признаками, однакоже, имѣютъ свои отличительные (тамъ нѣтъ діадимъ, и онъ весь наполненъ богохульными именами). Значитъ, звѣрь 13 главы—совершенно самостоятельный символическій образъ, и его значеніе только отчасти можно выводить изъ объясненій, которыя даны тайнозрителю при объясненіяхъ въ 17 главѣ. Въ подобномъ же отношеніи къ образу 13 гл. 1 ст. стоитъ и другое видѣніе, — видѣніе пророкомъ Даніиломъ 4-хъ звѣрей, выходящихъ изъ моря (Дан. 7, 37; 20, 24). «Апокалиптическій звѣрь 13 гл. точно такъ же выходитъ изъ моря, какъ и четыре животныхъ Даніила; онъ имѣетъ у себя десять роговъ, какъ и четвертый звѣрь Даніила; у него есть нѣчто принадлежащее льву, медвѣдю и барсу и только нѣтъ въ немъ четвертаго, ни на что не похожаго четвертаго Даніилова

звѣря, но десять роговъ достаточно напоминаютъ и этого послѣдняго» [999]).

Но собственно объясненіе образа звѣря 13 главы должно быть самостоятельнымъ.

Самое названіе звѣря — θηρίον (11, 7) употреблено здѣсь, какъ это видно изъ дальнѣйшаго его описанія, не въ общемъ смыслѣ животнаго (Исх. 19, 13; Евр. 12, 20), но въ смыслѣ такого животнаго, у котораго особенно выступаютъ свойства звѣрской натуры. Звѣрь, это — названіе животнаго, въ его отличіе отъ человѣка (Тит. 1, 12), преимущественно съ свойствами жестокости (2 Тим. 4, 17; Евр. 11, 23) и кровожадности (1 Кор. 15, 32). Такой звѣрь, какъ существо страшное, грозящее гибелью [1000]), вышло на глазахъ Іоанна изъ моря. Море на языкѣ свящ. Писанія весьма часто употребляется въ смыслѣ множества народовъ.

Таковы подходящія сюда мѣста Апокалипсиса 6, 14; 7, 1, 3; 8, 8; 10, 2; 16, 3; 20, 13; 21, 1; таково же мѣсто пророка Даніила (7, 2) и др. Но при этомъ чаще всего море и воды служатъ символомъ не просто народа или множества людей и міра вообще, но народовъ неспокойныхъ, мятущихся (Пс. 93, 3, 4) и враждебно относящихся къ царству Божію, къ народу Божію (Ис. 8, 7, 8; 17, 12; 57, 20; Іер. 46, 7; 47, 2).

На этомъ основаніи и символъ звѣря, выходящаго изъ моря, нужно понимать, какъ изображеніе существа, которое выходитъ изъ среды грѣшнаго, боговраждебнаго человѣческаго міра [1001]). Этотъ звѣрь, такимъ образомъ, не можетъ быть символомъ «царства міра, совокупностью царствъ, враждебныхъ Богу» [1002]); не есть указаніе на «историческій характеръ царства» [1003]), ни на антихристіанскую міровую монархію послѣдняго времени [1004]), ибо звѣрь только выходитъ изъ моря, но не есть самое море, поэтому онъ и не монархія, не міровое государство.

На такомъ же основаніи подъ звѣремъ нельзя разумѣть какое-либо государство міра въ частности, — ни римское, хотя оно и представляетъ собою совокупность многихъ народовъ [1005]), ни римскую имперію временъ гоненія на христіанъ [1006]).

Эвальдъ (отчасти Брандтъ, Фарраръ) подъ звѣремъ видятъ римское государство съ царемъ Нерономъ, какъ государство, обладавшее въ то время особеннымъ могуществомъ, находившееся за моремъ по отношенію къ Палестинѣ и проявившее въ лицѣ Нерона особенную вражду къ христіанскому обществу во время страшныхъ гоненій по

поводу пожара въ Римѣ. Но это мнѣніе не можетъ быть допущено уже потому, что императоръ Неронъ и государство его времени являются прошедшимъ по отношенію ко времени написанія Апокалипсиса, и, такимъ образомъ, оно не соотвѣтствуетъ пророческому характеру его содержанія. Самое большее, что можно принять въ этомъ мнѣніи, такъ это то, что Неронъ съ его царствомъ, съ его жестокимъ нравомъ и съ его необузданностію послужилъ прототипомъ того царя и того царства, которые будутъ въ концѣ міра, какъ антихристъ и царство антихриста: Неронъ служитъ лишь нагляднымъ примѣромъ того, до какой степени можетъ доходить человѣческая злоба, жестокость и вражда къ истинѣ и истинной религіи.

Другіе толкователи подъ звѣремъ разумѣютъ не государство, какъ совокупность народностей, но какъ «міровую человѣческую силу не въ ея раздѣльности, но въ ея совокупности, вообще съ той стороны, съ какой она явитъ себя враждебною Богу и богоустановленнымъ учрежденіямъ» (Виноградовъ, стр. 92), или какъ «цѣлость міровой силы, множество фазъ которой представляется подъ образомъ головъ звѣря [1007]), или же какъ «антихристіанскую міровую силу послѣдняго времени» [1008]). Въ этихъ толкованіяхъ достойно вниманія только то, что ими признается и раскрывается мысль о дѣйствіи въ мірѣ боговраждебной силы діавола, какъ князя міра сего, который вредитъ людямъ не только частными случаями грѣховнаго соблазна, но и своимъ вмѣшательствомъ въ міровую исторію, воздвигая тѣ и другія царства и дѣйствуя чрезъ тѣхъ или другихъ представителей-царей этихъ царствъ. А это даетъ право сдѣлать выводъ, что звѣрь 13 гл. есть антихристъ, который, по вѣрованію православной Церкви, будетъ послѣднимъ представителемъ и выразителемъ боговраждебной діавольской силы, царемъ антихристіанскаго царства. Дальнѣйшіе признаки описываемаго звѣря символически изображаютъ предъ нами, какъ и черезъ кого дѣйствовалъ діаволъ въ прежнее время и какъ и черезъ кого будетъ онъ дѣйствовать въ послѣднее время.

Звѣрь изображается имѣющимъ семь головъ [1009]). Голова есть главная часть всякаго живого существа, которая управляетъ всею его жизнью. Поэтому, если звѣрь служитъ въ свящ. Писаніи символомъ царства, то голова звѣря естественно должна быть понимаема въ смыслѣ указанія на царя, стоящаго во главѣ царства.

Но звѣрь 13 гл. изображается имѣющимъ не одну голову, а семь; слѣдовательно, подъ нимъ разумѣется не одно какое-либо царство и не одинъ какой-либо царь, а семь царствъ и семь царей. Судя по

тому, что Іоаннъ видитъ на звѣрѣ сразу всѣ семь головъ, можно было бы подумать, что онъ хочетъ изобразить одновременно существованіе семи царей съ ихъ царствами. Но онъ даетъ ключъ къ рѣшенію этого недоумѣнія: въ объясненіи 17, 10 ему прямо говорится, что «пять царей уже пали, одинъ есть, а другой еще не пришелъ и, когда прійдетъ, не долго ему быть». Значитъ, изображеніе звѣря съ семью головами есть только пріемъ апокалиптическаго раскрытія истины, и подъ головами нужно разумѣть царей и царства въ ихъ послѣдовательности.

Какія же это царства? Звѣрь является во всякомъ случаѣ символомъ боговраждебной силы, поэтому и царства, представляемыя его семью головами, суть, очевидно, тѣ царства и тѣ народы, которые были враждебны установленію Божественнаго царства на землѣ и опасны для народа Божія. Толкователи, въ рѣшеніи этого вопроса, въ точномъ названіи царствъ основываются на пророчествѣ Даніила о четырехъ царствахъ, но, однако, значительно расходятся въ выводахъ. По Оберлену эти царства: Египетъ, Ассирія, Вавилонъ, царство мидо-персидское, Греція, Римъ и царство германо-славянское; по Виноградову (который слѣдуетъ Розанову): Ассирія, Вавилонъ, Мидо-Персія, Македоно-Греція, Сирія, Римъ и германо-славянскія государства; въ такомъ же порядкѣ, кромѣ послѣдняго царства, перечисляютъ ихъ Эбрардъ и Клифотъ. Генстенбергъ ранѣе Даніиловыхъ царствъ: Вавилона, Персіи, Македоніи и Рима, ставитъ Египетъ и Ассирію, считая седьмымъ послѣднее антихристово; а по Фюллеру, три царства суть: 1) Ассирія съ Сеннахиримомъ, 2) Вавилонъ съ Навуходоносоромъ, 3) Мидо-Персія съ Киромъ, 4) Македонія съ Александромъ, 5) Сирія съ Антіохомъ Епифаномъ, 6) Римъ съ Цезаремъ и 7) римско-германское царство съ Карломъ Великимъ [1010]).

Самъ тайнозритель, съ своей стороны, не даетъ никакого рѣшенія этого вопроса. Очевидно, какъ для него, такъ и въ существѣ дѣла важно не то, въ какихъ опредѣленныхъ царствахъ обнаруживалась боговраждебная сила діавола. Важно именно то, что сила діавола, дѣйствительно, обнаруживалась въ мірѣ, какъ сила цѣлыхъ царствъ и націй, что она всегда въ существѣ дѣла была одна и та же и лишь нѣсколько разнилась въ частностяхъ своихъ проявленій. Но болѣе важно то, что эта діавольская сила, сила князя міра сего обнаружится таковою и въ послѣднее время и притомъ такъ, что предшествующія ея обнаруженія какъ бы войдутъ въ общій составъ; и все зло, которое по частямъ обнаруживалось въ мірѣ въ лицѣ

тѣхъ или другихъ царствъ и государей, враждовавшихъ противъ царства Божія на землѣ, обнаружится во всей своей совокупности въ лицѣ царя послѣдняго царства, въ лицѣ антихриста, звѣря о семи головахъ.

Онъ — не одноголовый звѣрь, каковы звѣри въ видѣніи прор. Даніила, но семиголовый и будетъ совмѣститель всего зла, всѣхъ средствъ лукавства и хитрости, которыя когда-либо примѣнялись діаволомъ въ его зловредной и пагубной дѣятельности.

Эти головы звѣря-антихриста, какъ семь головъ дракона (12, 3), служатъ символомъ высшей мудрости, которая только доступна для діавола, а чрезъ него и для антихриста.

Говоря о десяти рогахъ звѣря, св. Іоаннъ не указываетъ, какъ были размѣщены они; поэтому, разсужденіе толкователей о томъ, что они были на седьмой [1011]) головѣ, всегда останутся лишь гаданіемъ. Это гаданіе можетъ быть даже прямо противорѣчащимъ намѣренію тайнозрителя. Намѣреніе тайнозрителя было именно таково, чтобы показать, что рога принадлежали не какой-либо одной головѣ, но всему звѣрю, всѣмъ головамъ вмѣстѣ и каждой въ отдѣльности.

Рогъ есть общеизвѣстный въ свящ. Писаніи символъ силы и могущества. О силѣ и могуществѣ должны говорить и рога звѣря. А то обстоятельство, что роговъ десять, не болѣе и не менѣе, можетъ говорить о томъ, что боговраждебная сила и боговраждебное могущество звѣря будетъ высшею силою и высшимъ могуществомъ по своимъ проявленіямъ, такъ какъ число десять есть число полноты [1012]).

Впрочемъ, не было недостатка въ попыткахъ точно опредѣлить значеніе десяти роговъ. По аналогіи съ пророчествомъ Даніила о десяти рогахъ и о рогѣ одиннадцатомъ, который означалъ отдѣльнаго государя (Антіоха Епифана) [1013]), а также, по аналогіи съ 17, 12, подъ десятью рогами толкователи думали разумѣть или десять римскихъ царей-гонителей [1014]), или десять префектовъ, начальниковъ десяти Римскихъ провинцій, которые обладали значительною властью при отправленіи своихъ обязанностей [1015]), или же варварскіе народы: персовъ, сарацинъ, вандаловъ, гунновъ и т. д. [1016]). Но всѣ эти и имъ подобныя толкованія никогда не въ силахъ доказать, почему берутся тѣ, а не другія названія царей, провинцій и народовъ и почему другія опускаются и замалчиваются. Если когда-либо эти десять роговъ и будутъ означать нѣчто опредѣленное, т.-е. десять царей съ ихъ царствами [1017]), то только въ послѣднее время, въ дни антихриста, и посему рѣшеніе этого вопроса въ настоящее время невозможно.

Дальнѣйшая черта описанія звѣря еще болѣе укрѣпляетъ въ мысли, что рога были принадлежностью всего звѣря, а не одной какой-либо головы.

Именно, говорится, что надъ рогами были діадемы. Діадема, какъ царское головное украшеніе, есть принадлежность царскаго достоинства и знакъ царской власти и господства. Діадемами были украшены головы дракона (12, 3); является украшеннымъ множествомъ діадемъ и І. Христосъ, какъ Царь царей (19, 12). Своего царскаго достоинства и царской власти звѣрь достигнетъ исключительно благодаря насилію, поэтому-то онъ имѣетъ десять роговъ, поэтому-то и діадемы не на головахъ, а на рогахъ. Но даже и такую царскую власть и такое право обладать міромъ и его царствами звѣрь-антихристъ будетъ имѣть только отъ діавола-дракона (ст. 2). Лишь дѣйствуя его силою и пользуясь его помощью, звѣрь-антихристъ получитъ то господственное положеніе въ мірѣ, которое дастъ ему возможность быть сильнымъ врагомъ домостроительства человѣческаго спасенія. Богъ попускаетъ діаволу, а діаволъ укрѣпляетъ своего поборника. Такое происхожденіе власти звѣря естественно должно было отразиться на его отношеніи къ Богу, какъ единой и дѣйствительной Силѣ: мы видимъ на головахъ звѣря имена богохульныя.

Какое бы чтеніе мы ни признали болѣе правильнымъ,—чтеніе ли: «имена» (ὀνόματα—множ. число), какъ это принято и нашими переводами, Вульгатою, Андр. Ареѳ. и др.[1018]), или: «имя» (въ единствен. числѣ)[1019]), и въ томъ и другомъ случаѣ необходимо думать, что богохульное имя было на каждой головѣ, и, слѣдовательно, этихъ именъ было нѣсколько. Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ толкователи, принимающіе образъ звѣря за образъ римской имперіи, находятъ новое доказательство правоты своего мнѣнія. Они указываютъ на то, что въ римской имперіи императоры были обожаемы и имъ воздавали божескія почести даже при ихъ жизни. Римскіе императоры сами себя называли богами, требовали, чтобы курился ѳиміамъ предъ ихъ статуями, чтобы клялись ихъ именами, а это — именно, говоритъ Эвальдъ, по мнѣнію іудеевъ, и было богохульствомъ[1020]). Калигула построилъ храмъ въ свое имя и назначилъ къ нему жрецовъ, а Домиціанъ начиналъ свои приказы такъ: «Господь и богъ вашъ повелѣваетъ слѣдующее»[1021]). Въ провинціяхъ же префекты, какъ по приказанію императоровъ, такъ и по желанію выслужиться, особенно наблюдали за культомъ императоровъ и отрицаніе его всегда выставляли первымъ поводомъ къ гоненію противъ христіанъ. «Не

указываетъ ли все это на то,—спрашиваетъ Яковлевъ,—что пророчество Апокалипсиса имѣло въ виду, подъ иносказательною формою звѣря изъ моря, идолопоклонство римской имперіи»[1022])? Конечно, нѣтъ. Апокалипсисъ какъ откровеніе имѣетъ въ виду будущее, а не прошедшее; и если онъ говоритъ иногда о прошедшемъ и о настоящемъ, то лишь постольку, поскольку то и другое продолжается и продолжится въ будущемъ или поскольку можетъ служить типомъ и прообразомъ будущаго, и съ тою цѣлью чтобы болѣе наглядно и, такъ сказать, на живомъ примѣрѣ раскрыть ту тайну, которая вполнѣ осуществится въ отдаленномъ будущемъ. Богохульныя имена на головахъ звѣря изъ моря напоминаютъ собою одиннадцатый рогъ въ пророчествѣ Даніила 7, 8, 25,—рогъ, говорившій злое и богохульное. На основаніи этой аналогіи можно думать, что звѣрь, какъ орудіе дѣятельности діавола, столь проникнется боговраждебными стремленіями, что «у него, какъ бы на его лбу, будетъ отражаться его внутреннее существо, которымъ будетъ самопревозношеніе и богохульство»[1023]). Объ этомъ предсказано и ап. Павломъ въ посланіи къ Солунянамъ (2 Сол. 2, 4).

Эти черты звѣря: семь головъ, десять роговъ, діадемы и богохульныя имена ближе всего говорятъ о самомъ существѣ звѣря; черта же, раскрывающаяся во 2 ст., говоритъ уже о самой дѣятельности его среди міра. Для указанія на губительность и зловредность этой дѣятельности звѣря ему приписываются особенности и свойства не одного, а трехъ дикихъ звѣрей видѣнія Даніилова (Ос. 13, 7; Дан. 7, 3—6; ср. Іер. 5, 6; Авв. 1, 8; 13, 23). «Барсъ (рысь — славянскій переводъ) напоминаетъ лукавство и невѣрность, смѣлость и свирѣпость; твердыя лапы медвѣдя указываютъ на хладнокровіе и осторожность, упорство и безстыдство; пасть льва говоритъ о высокомѣріи и алчномъ властолюбіи, а все вмѣстѣ говоритъ о коварствѣ и жестокости. Безъ сомнѣнія, во всей полнотѣ этотъ образъ можетъ принадлежать только личному антихристу»[1024]).

Такія свойства и сообразная съ ними дѣятельность можетъ принадлежать или самому діаволу, какъ воплощенію всего зла и виновнику зла, или тому существу—лицу, которое будетъ представителемъ діавола и послушнымъ орудіемъ въ его рукахъ. Объ этомъ и говорятъ намъ послѣднія слова 2 ст. Драконъ, т.-е. діаволъ, даетъ этому звѣрю свою силу, свой престолъ и великую власть. Сила діавола, это— тѣ его природныя силы и способности, которыя принадлежатъ ему какъ духу и первому и высшему божественному созданію; эту силу

онъ обнаруживалъ неоднократно въ ветхозавѣтной исторіи (въ исторіи Іова), обнаружилъ и въ Новомъ завѣтѣ, когда искушалъ Христа Спасителя, ставилъ Его на кровлѣ храма и во мгновеніе ока показывалъ предъ Нимъ всѣ земныя царства (Лук. 4, 5, 6, 9). Тронъ діавола есть весь міръ, княземъ котораго называетъ его свящ. Писаніе; онъ возсѣдаетъ въ мірѣ (престолъ сатаны), господствуетъ въ немъ и принимаетъ себѣ поклоненіе какъ въ идолопоклонствѣ, такъ и во всѣхъ грѣховныхъ страстяхъ и злодѣяніяхъ (Іоан. 8, 44; 1 Іоан. 5, 19; Лук. 4, 6). Какъ могущественный ангелъ и въ особенности какъ князь міра сего, діаволъ обладаетъ и особенною властью. Власть въ мірѣ и надъ міромъ собственно принадлежитъ Богу, но Богъ попустилъ пользоваться этой властью и діаволу, хотя и попустилъ лишь настолько, насколько самъ міръ, какъ лежащій во злѣ (1 Іоан. 5, 19), позволяетъ діаволу властвовать надъ собою.

Звѣрь-антихристъ, какъ сынъ грѣха и сынъ погибели (2 Сол. 2, 3), будетъ въ полномъ обладаніи діавола и вслѣдствіе этого явится даже орудіемъ распространенія діавольской власти и на другихъ людей. Чрезъ него діаволъ будетъ соблазнять даже и избранныхъ (2 Сол. 2, 8—10).

Вслѣдствіе этого тѣснаго отношенія и даже взаимоотношенія между діаволомъ и звѣремъ, и этотъ послѣдній долженъ быть понимаемъ нами не какъ символъ царства, но какъ реальная[1025]) личность[1026]), и не какъ антихристіанская сила послѣдняго времени[1027]), но какъ носитель этой силы, какъ ея воплощеніе[1028]),—словомъ, какъ антихристъ[1029]), противникъ Христа, царь послѣдняго времени, который прійдетъ подъ своимъ именемъ (Іоан. 5, 43) и будетъ себѣ лично требовать поклоненія, чего и достигнетъ (2 Сол. 2, 4; Апок. 13, 4).

Описавши звѣря, какимъ онъ вышелъ изъ моря, въ 3 ст. Іоаннъ обращаетъ вниманіе на перемѣну, происшедшую въ его образѣ. Переводы славянскій, русскій и вульгата, слѣдуя нѣкоторымъ спискамъ, читаютъ 3 ст. начиная съ слова: «видѣлъ» — εἶδον, и дальнѣйшія слова «одну голову»—μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν ставятъ въ прямую зависимость отъ этого глагола. Но по болѣе правильному чтенію[1030]) εἶδον—«видѣлъ» есть позднѣйшая вставка, и выраженіе μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν «одну изъ головъ» или нужно признать за винительный самостоятельный[1031]) или же, что болѣе правдоподобно, допустить[1032]) винительный падежъ зависящій отъ неповтореннаго (поблизости) глагола εἶδον—«видѣлъ», стоящаго въ первомъ стихѣ: и видѣлъ я выходящаго изъ моря звѣря—καὶ εἶδον ἐκ ..

Голова была смертельно раненою уже при самомъ выходѣ звѣря изъ моря; по крайней мѣрѣ Іоаннъ ничего не сообщаетъ о происхожденіи этой раны. Теперь онъ наблюдаетъ только тотъ фактъ, какъ эта рана на его глазахъ исцѣлѣла. Прежде чѣмъ рѣшать вопросъ, что разумѣть здѣсь подъ смертельно раненою головою и подъ фактомъ ея исцѣлѣнія, нужно обратить вниманіе на самое выраженіе стиха: во-первыхъ, не указано, какая именно голова была ранена и исцѣлѣла, но сказано неопредѣленно: «одна изъ головъ», — μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν. Во-вторыхъ, для обозначенія раны употреблено слово ἐσφαγμένην (отъ σφάζω — убивать, закалать), что собственно значитъ умерщвленная, заколотая, и, такимъ образомъ, предполагаетъ не мнимую [1033]), но дѣйствительную смерть, или, по крайней мѣрѣ, такую рану, которая равносильна самой смерти. Все выраженіе можно сблизить съ 5—6, гдѣ объ Агнцѣ сказано, что Онъ былъ какъ бы закланнымъ. И какъ тамъ разумѣлась подъ раною дѣйствительная смерть Іисуса Христа, такъ, по аналогіи, и здѣсь нужно разумѣть также дѣйствительную смерть головы звѣря. Можно даже прямо сказать [1034]), что голова звѣря была смертельно раненою для того, чтобы и звѣрь подобно Агнцу (1, 18) могъ сказать: былъ мертвъ и се живъ.

Всѣ толкователи смотрятъ на этотъ символъ съ своей общей точки зрѣнія на весь образъ звѣря. Если для Папе пятое царство было господствомъ ислама, то и въ исцѣленной головѣ онъ видитъ исламъ, который, будучи подавленъ въ настоящее время, со всею силою возстанетъ въ послѣднее время; для Крементца пятое царство — вавилонское, и исцѣленная голова, для него, есть ново-вавилонское царство, которое возникнетъ во время антихриста въ видѣ крайняго господства соціальной революціи. Противъ этихъ мнѣній, въ виду ихъ совершенной произвольности и отрѣшенности отъ текста, ничего сказать нельзя, кромѣ указанія на эту отрѣшенность. Большинство толкователей въ раненой и исцѣленной головѣ видятъ римскую имперію.

При этомъ Генстенбергъ разумѣетъ собственно римскую языческую имперію, которая чрезъ искупительную смерть І. Христа и быстрое распространеніе христіанства, казалось, получила смертельную рану, но, благодаря внѣшнимъ обстоятельствамъ и внѣшнему могуществу, какъ будто бы оживала вновь. Подобно сему и слѣдующее разсужденіе Яковлева: «Благовѣстіе христіанъ, обращая къ вѣрѣ Христовой язычниковъ, наносило хотя частные, но смертельные удары многобожію римлянъ. Не казались ли язычникамъ такія раны исцѣленными,

когда Неронъ и другіе гонители христіанъ явно хвалились, что они истребили христіанъ? Или не говоритъ ли пророчество о пораженіи головы многобожія Константиномъ Великимъ, которую оживилъ Юліанъ Отступникъ, возстановитель языческаго суевѣрія?» [1035]). Это толкованіе не допустимо потому уже, что ни римская имперія ни ея идолопоклонство въ дѣйствительности не исцѣлѣли, т.-е. не возвращались къ прежней силѣ, но отошли въ прошедшее.

Другіе толкователи [1036]) подъ смертельною раною головы разумѣютъ раздѣленіе римской имперіи и переходъ римскаго царства въ царства германо-славянскія, а въ исцѣленіи раны видятъ его новое возникновеніе при антихристѣ и чрезъ антихриста, «который возстанетъ наподобіе кесаря Августа» [1037]). Но въ этомъ мнѣніи нисколько не выяснена мысль, почему римское, а не какое-либо другое царство должно возникнуть черезъ антихриста, — что особеннаго заключаетъ въ себѣ это царство? И по идолопоклонству, по господству нечестія и по враждѣ къ Бож. царству на землѣ наравнѣ съ Римомъ могутъ быть поставлены и другія царства, особенно, напримѣръ, сирійское, во главѣ съ Антіохомъ Епифаномъ. Поэтому-то нѣкоторые толкователи [1038]) съ одинаковымъ правомъ или, лучше, одинаково неосновательно утверждаютъ, что подъ смертельною раною головы нужно разумѣть паденіе царства сирійскаго вмѣстѣ съ смертью его царя Антіоха Епифана. Это царство возникнетъ вновь въ послѣднее время, и Антіохъ Епифанъ, «воскрешенный по дѣйствію сатаны» [1039]), снова явится въ лицѣ антихриста съ своею страшною ненавистью противъ Бога и народа Божія, какъ объ этомъ и предсказано пророкомъ Даніиломъ 11, 36 (2 Сол. 2, 4).

Болѣе просто рѣшаетъ вопросъ объ исцѣленной ранѣ св. Викторинъ, а за нимъ Эвальдъ, Фаррарь и др. новѣйшіе писатели. По ихъ мнѣнію, пятая голова звѣря есть императоръ Неронъ. О немъ существовало народное вѣрованіе, что онъ снова возвратится на царство послѣ императора Нервы [1040]) или же послѣ Оттона [1041]) и вооружится противъ христіанъ тою же страшною ненавистію и жестокостью, съ которыми онъ преслѣдовалъ ихъ во время своей первой жизни. Но, какъ мы знаемъ, исторія рѣшительно не оправдываетъ этого, ни Веспасіанъ, ни Домиціанъ, или Траянъ не могутъ быть признаны возвратившимся Нерономъ, ибо всѣ не дошли до степени его жестокости. Кромѣ этого, исцѣленіе предполагаетъ продолженіе жизни того же существа, но Веспасіанъ, Домиціанъ или Траянъ — вовсе не Неронъ.

По нашему крайнему мнѣнію, этотъ символъ закланной, а потомъ исцѣленной головы нужно изъяснять не по отношенію къ одной какой-либо головѣ звѣря, но по отношенію ко всему звѣрю. Поэтому смертельную рану головы нужно отождествлять съ небытіемъ звѣря, 17, 11, а исцѣленіе—съ его появленіемъ вновь. Голова, хотя и одна изъ семи, составляетъ слишкомъ существенную часть звѣря, безъ которой его существованіе является неполнымъ. А такъ какъ головы звѣря мы разсматривали въ смыслѣ указанія на способность звѣря и его вдохновителя—діавола искушать, соблазнять и вводить въ пагубу человѣческій міръ, то и смертельная рана головы можетъ означать временную потерю этой способности или ослабленіе ея. Но голова была лишь только смертельно раненою, а не отдѣленною и уничтоженною, и поэтому нужно думать, что и способность звѣря губить была не то, чтобы совсѣмъ отнята отъ него, но лишь лишена возможности проявляться въ своей прежней силѣ. И если семиголовый звѣрь есть тотъ же діаволъ въ его исторической враждѣ Божеств. царству на землѣ, а его выходъ изъ моря означаетъ его явленіе въ образѣ антихриста, какъ носителя и выразителя его вражды, то раненая голова будетъ означать то, что во время предшествующее діаволъ былъ лишенъ нѣкоторой части своей свободы въ боговраждебной дѣятельности. Но, по попущенію Божію, эта свобода снова возвратится ему. Въ лицѣ антихриста, этого звѣря со всѣми семью головами, онъ начнетъ дѣйствовать съ особенною силою и энергіею. Рана была нанесена діаволу христіанствомъ, которое оградило христіанъ отъ діавольской прелести и дало имъ силу противостоять противъ его козней именемъ Іисуса Христа и силою животворящаго креста. Но когда въ христіанскомъ мірѣ совершится отступленіе отъ Божественной истины, предсказанное Спасителемъ (Лук. 18, 8) и апостоломъ (2 Сол. 2, 3, 11), тогда и діаволъ получитъ свою прежнюю свободу. Его голова исцѣлѣетъ, и онъ проявитъ свою дѣятельность въ такой же степени, въ которой проявилась она въ идолопоклонствѣ и гоненіи противъ христіанъ. Такое возвращеніе прежней діавольской силы и вліянія и прежнихъ формъ этого вліянія будетъ поистинѣ удивительно (13, 4—8).

Тайнозритель дѣйствительно въ концѣ 3 ст. и говоритъ: *вся земля дивилась, слѣдя за звѣремъ*. Русскій переводъ: «слѣдя за звѣремъ» есть свободная передача греческаго текста ἐθαύμασεν ὀπίσω τοῦ θηρίου, что буквально (такъ въ славянскомъ переводѣ) значитъ: «дивилась вслѣдъ звѣрю». Понятный смыслъ этого выраженія (ср.

Втор. 12, 30; Дѣяній 5, 37; 20, 30) можно передать только описательно: люди, увлеченные удивленіемъ, слѣдовали за звѣремъ [1042]); увлечены же и удивлены были тѣмъ, что произошло съ нимъ на ихъ глазахъ. Это удивленіе привело землю, т.-е. всѣхъ живущихъ на ней, къ прямому поклоненію дракону, который далъ власть звѣрю. Здѣсь не указывается, что люди того времени будутъ различать звѣря, т.-е. антихриста, отъ дракона, т.-е. діавола, и выраженіе поклоненія дракону говоритъ лишь о томъ объективномъ фактѣ, что почитаніе звѣря въ дѣйствительности будетъ почитаніемъ дракона; такъ какъ звѣрь антихристъ будетъ имѣть силу и значеніе лишь постольку, поскольку получитъ ихъ отъ дракона—діавола. Какъ идолопоклонники, почитая своихъ идоловъ, въ дѣйствительности, по слову апостола, поклонялись бѣсамъ, такъ точно и люди послѣдняго времени, почитая антихриста, въ дѣйствительности будутъ почитать самого діавола и исполнять его волю [1043]).

Такое пониманіе оправдывается словами 4 ст., гдѣ рѣчь снова только о звѣрѣ, объ антихристѣ. Люди поклонятся звѣрю не только такъ, какъ кланяются иногда предъ людьми достойными уваженія и удивленія, но поклонятся какъ богу (Втор. 6, 13; Мѳ. 4, 10; Лук. 4, 8; Іоан. 4, 21, 23; Апок. 5, 14; 7, 11; προσκυνέω употреблено здѣсь не въ своемъ первоначальномъ смыслѣ: привѣтствовать,— но въ смыслѣ поклоняться, молиться). Они поставятъ его выше всякаго сравненія, ибо будутъ говорить: *кто подобенъ звѣрю и кто можетъ сразиться съ нимъ?* А несравнимость, полнѣйшее совершенство, по справедливому замѣчанію Генстенберга, есть свойство Божественное (ср. Исх. 15, 11; Ис. 40, 18, 25; 46, 5; Пс. 34, 10; 112, 5 и др.). Въ этомъ случаѣ данный стихъ и данная характеристика стоитъ въ близкой параллели съ 2 Ѳес. 2, 4, гдѣ антихристъ прямо называетъ себя богомъ и существомъ, достойнымъ поклоненія и почитанія.

Дальнѣйшія черты описанія звѣря еще болѣе приближаютъ его къ тому антихристу, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ (2 Сол. 2, 4, 8) и пророкъ Даніилъ (7, 8). Самое выраженіе 5 ст.: *и даны были ему уста, говорящія гордо и богохульно* (στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίαν), почти буквально повторяетъ слова пророка Даніила: *въ рогѣ (звѣря) были глаза, какъ бы глаза человѣческіе, и уста, говорящія высокомѣрно. И противъ Всевышняго будетъ произносить слова и угнетать святыхъ Всевышняго* (Дан. 7, 8, 11, 20, 25). Русскій переводъ (въ славянскомъ переводѣ болѣе точно) «гордо и

богохульно» свободно передаетъ слова подлинника μεγάλα καὶ βλασφημίαν, вмѣсто буквальнаго перевода: «великое и хулы». Великое здѣсь употреблено въ смыслѣ гордости и самопревозношенія [1044]); хула же—въ смыслѣ богохульства, что и выясняется въ 6 стихѣ. Эта черта можетъ принадлежать только антихристу, который будетъ послушнымъ орудіемъ въ рукахъ діавола, злого духа, духа гордости и злобы. Гордость антихриста, по слову Спасителя, выразится въ томъ, что онъ не признаетъ себя чьимъ-либо посланникомъ, но прійдетъ отъ себя (Іоан. 5, 43), отъ своего имени и поэтому все будетъ приписывать себѣ, своей силѣ и своимъ способностямъ. Онъ не только не поставитъ себя и свою дѣятельность въ зависимость отъ Бога Вседержителя, но самого себя объявитъ богомъ [1045]). Однакоже, несмотря на такое безуміе, онъ будетъ признанъ людьми за того, за кого и будетъ выдавать себя. Таково будетъ ослѣпленіе людей того времени,—оно будетъ знаменіемъ времени.

Дѣятельность звѣря-антихриста будетъ лишь слѣдствіемъ попущенія Божія (ему, по выраженію Апокалипсиса, будутъ даны, конечно, Богомъ, уста, говорящія гордо и богохульно) и не только попущенія, но даже прямого положительнаго воздѣйствія Божія. Господь Богъ какъ бы пошлетъ въ міръ и для міра антихриста какъ представителя противохристіанскаго настроенія, чтобы чрезъ него обнаружить ненависть міра къ христіанству и показать, что этотъ міръ уже созрѣлъ для окончательнаго суда. Посему и говорится, что (Богомъ) дана будетъ антихристу власть дѣйствовать (ἐξουσία ποιῆσαι), т.-е. не только говорить гордо и богохульно, но и дѣйствовать въ такомъ же духѣ и направленіи,—дѣлать дѣла и совершать поступки, которые будутъ подтвержденіемъ его богохульнаго настроенія и богохульныхъ рѣчей.

Господство въ мірѣ богохульства и богопротивленія продолжится сорокъ два мѣсяца. Этотъ срокъ времени нужно отождествлять съ сорока двумя мѣсяцами попиранія народами св. Іерусалима (11, 2) и съ тремя съ половиною годами укрывательства жены отъ дракона въ пустынѣ (12, 6, 14). Онъ не есть указаніе на «достаточную продолжительность» [1046]), не есть указаніе на весь періодъ «времени разрушенія Іерусалима Титомъ до наступленія антихристіанства» [1047]), не есть и общее указаніе неопредѣленной продолжительности этого послѣдняго времени [1048]), но есть точный періодъ времени, измѣряемый точнымъ числомъ дней, мѣсяцевъ и годовъ. Свв. отцы и учители Церкви единогласно свидѣтельствуютъ, что антихристъ будетъ господ-

ствовать весьма короткое время. Св. Іустинъ мученикъ прямо обличаетъ тѣхъ, которые думаютъ, что господство будетъ продолжительнымъ [1049]). Св. Кириллъ іерусалимскій [1050]) свидѣтельствуетъ, что великость скорби ограничится немногими днями. Основываясь на указаніяхъ Апокалипсиса и на пророчествѣ пророка Даніила, свв. отцы и учители Церкви о продолжительности царствія антихриста учили еще опредѣленнѣе и утверждали, что антихристъ будетъ царствовать три съ половиною года. Св. Ириней говоритъ: «Антихристъ опустошитъ все въ этомъ мірѣ, процарствуетъ три года и шесть мѣсяцевъ и возсядетъ въ храмѣ Іерусалимскомъ» [1051]); подобно сему разсуждаютъ св. Кириллъ іерусалимскій (260 стр.), Іоаннъ Златоустъ [1052]), Андрей кесарійскій [1053]); св. Ефремъ Сиринъ [1054]). Блаженный Іеронимъ говоритъ: «Въ теченіе трехъ лѣтъ и шести мѣсяцевъ святые будутъ преданы власти антихриста» [1055]).

Такимъ образомъ, о продолжительности времени царствованія антихриста нужно сказать не только то, что оно будетъ столько лѣтъ и дней, сколько это назначено по опредѣленію Божію [1056]), но и то, что оно продолжится по нашему человѣческому счисленію сорокъ два мѣсяца или три съ половиною года. Это вполнѣ согласно съ всемогуществомъ Божіимъ, дѣйствующимъ всегда въ опредѣленные человѣческіе періоды времени; этому не противорѣчитъ и кажущаяся краткость періода въ 1260 дней. И въ этотъ краткій періодъ антихристъ успѣетъ совершить свое дѣло, а міръ достаточно обнаружить свою зрѣлость для суда. Во-первыхъ, антихристъ будетъ дѣйствовать подъ особеннымъ и непосредственнымъ вліяніемъ сатаны и будетъ облеченъ всею его силою; во-вторыхъ, антихристъ будетъ имѣть много предшественниковъ, которые тайно будутъ устроять и предуготовлять ему царство; въ-третьихъ, наконецъ, и самъ міръ къ тому времени дойдетъ до крайняго развитія своего нечестія и самъ встрѣтитъ антихриста какъ выразителя и представителя своего нечестія. Антихристъ, по выраженію Апокалипсиса, откроетъ свои уста для хулы (εἰς βλασφημίαν). Къ непремѣнному свойству гордаго принадлежитъ не только превозноситься своими мнимыми и дѣйствительными достоинствами, но и уничижать, порочить все то, что принадлежитъ другому и что можетъ быть противопоставлено его самопревозношенію. Антихристъ будетъ стремиться выставить себя богомъ, и поэтому для него будетъ необходимо, по силѣ вещей, уничижать и хулить все то, что люди почитали прежде за Бога, за божественное и святое. Предметъ хулы антихриста будетъ прежде всего имя Божіе. Имя Божіе.

Его всесвятыя свойства раскрыты какъ въ Его воплотившемся Сынѣ, Іисусѣ Христѣ [1057]), такъ и въ откровеніи [1058]) ветхозавѣтномъ и новозавѣтномъ [1059]), во всемъ домостроительствѣ человѣческаго спасенія; поэтому антихристъ прежде всего будетъ хулить І. Христа, уничижать Его дѣло и опровергать свидѣтельство Ветхаго и Новаго завѣтовъ. Вторымъ предметомъ хулы антихриста будетъ жилище Божіе (τὴν σκηνήν). Жилище Божіе, это—не христіанская Церковь [1060]),—о ней рѣчь далѣе,—но небо, гдѣ находится престолъ Всевышняго [1061]), гдѣ Онъ обитаетъ вмѣстѣ съ блаженными [1062]) и откуда посылаетъ людямъ блага (Іоан. 3, 27; Мѳ. 7, 11) и управляетъ міромъ (Іоан 3, 31; Дѣян. 7, 49).

Въ-третьихъ, предметомъ хулы антихриста будутъ даже и живущіе на небѣ, т.-е. святые ангелы и прославленные святые, къ которымъ живущіе на землѣ прибѣгаютъ какъ къ своимъ молитвенникамъ и покровителямъ, вѣря въ ихъ близость къ Богу [1063]) вслѣдствіе ихъ подвиговъ на землѣ.

Здѣсь подъ живущими на небѣ нельзя разумѣть (Hengstenberg) христіанъ, живущихъ на землѣ. О нихъ рѣчь въ слѣдующемъ 7 стихѣ. Антихристъ получитъ отъ Бога власть вести съ ними войну и побѣждать ихъ. Это послѣднее выраженіе напоминаетъ собою Мѳ. 24, 22 и еще ближе Апок. 11, 7 и Дан. 7, 21. Антихристъ употребитъ всѣ діавольскія козни для соблазна вѣрующихъ и всѣ средства насилія. Его власть будетъ столь велика, что будетъ простираться на всѣ колѣна, народы, языки, племена,—словомъ, на всѣхъ живущихъ на землѣ и благочестивыхъ и нечестивыхъ. Онъ подобно діаволу-дракону, который передастъ ему всю свою власть и силу, явится дѣйствительнымъ княземъ міра сего,—но только міра сего. Его власти и насилію будутъ подвергаться всецѣло только тѣла и земная жизнь людей; надъ душами же его власть будетъ ограничена, и души благочестивыхъ будутъ свободны отъ его губительной власти.

Нечестивые же будутъ окончательно погублены имъ; чрезъ земные соблазны антихристъ и души ихъ предуготовитъ для огненной геенны. Благочестивые же, тѣ избранные, которые будутъ запечатлѣны печатью Божіею, хотя и пострадаютъ отъ него въ своей земной жизни, однакоже, избѣгутъ его соблазновъ и душевной гибели (9, 4). Хотя и изъ нихъ многіе, подобно двумъ св. свидѣтелямъ (11, 7), будутъ даже и умерщвлены антихристомъ, однакоже, это послужитъ лишь къ прославленію ихъ на небѣ, какъ это и доказано будетъ для ихъ

утѣшенія, примѣромъ этихъ свидѣтелей, которые торжественно взойдутъ на небо.

Всѣ же прочіе, кромѣ этихъ избранныхъ и запечатлѣнныхъ, поклонятся звѣрю-антихристу (προσκυνήσουσιν αὐτόν). Будущее время глагола «поклоняться» послѣ предыдущихъ прошедшихъ временъ глаголовъ указываетъ на то, что это поклоненіе будетъ лишь слѣдствіемъ предшествующихъ описанныхъ дѣйствій звѣря. Мѣстоименіе же αὐτόν—«ему», поставленное не въ среднемъ, а въ мужескомъ родѣ и такимъ образомъ несогласованное съ θηρίον, указываетъ на звѣря-антихриста, какъ опредѣленную личность, человѣка,—рогъ Даніила[1064]), личнаго владыку послѣдняго царства.

Ему, антихристу, поклонятся всѣ тѣ, имена которыхъ не написаны въ книгѣ жизни Агнца. Книга Агнца это та же, что и 21, 27. Прибавленіе опредѣленія Агнца указываетъ на то, что спасеніе благочестивыхъ отъ козней діавола и антихриста всецѣло зависитъ отъ вѣры въ І. Христа и отъ надежды на милость Божію. Выраженіе: *закланнаго отъ созданія*—ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, неправильно передано въ русскомъ переводѣ вслѣдствіе поставленія знака препинанія предъ «закланнаго». Здѣсь этого знака[1065]) не должно быть, и слова: «отъ созданія міра» нужно относить не къ Агнцу закланному[1066]), но къ словамъ: не написаны въ книгѣ жизни. Аналогію этому выраженію нужно видѣть не въ 1 Петр. 1, 20, гдѣ рѣчь идетъ о предвѣчномъ предопредѣленіи страданій Спасителя, но совершившихся въ опредѣленное время, а въ выраженіи Мѳ. 25, 34 о царствѣ отъ созданія міра, уготованномъ для праведниковъ. По Божественному предопредѣленію отъ вѣчности для праведниковъ уготовано царство и блаженство, и никакія силы ада не въ состояніи лишить ихъ его, если они будутъ съ своей стороны твердо держаться Божественной воли, и это должно служить для нихъ утѣшеніемъ и ободреніемъ въ перенесеніи страданій и искушеній отъ діавола и антихриста[1067]). Для грѣшниковъ же, которые, по Божественному предвѣдѣнію, по своему беззаконію будучи достойны осужденія, отъ вѣчности же предуготованы мученія вмѣстѣ съ діаволомъ и его ангелами (Мѳ. 25, 41); въ этомъ—угроза всѣмъ нечестивымъ и предостереженіе отъ послѣдованія антихристу.

Ученіе о томъ, что антихристъ, отрицая Божество І. Христа, вмѣстѣ съ этимъ открыто будетъ выдавать себя самого за Христа и Бога и требовать себѣ Божественнаго поклоненія, было всеобщимъ вѣрованіемъ всей древней Церкви. Св. Ириней учитъ: «Антихристъ,

будучи отступникомъ и разбойникомъ, захочетъ, чтобы поклонялись ему какъ Богу. Онъ устроитъ идоловъ, чтобы внушить, что онъ — самъ Богъ» [1068]). Св. Ипполитъ замѣчаетъ: «Антихристъ начнетъ посылать указы, чтобы умерщвлять тѣхъ, кои не захотятъ почитать его и поклоняться ему какъ Богу» [1069]). По Ефрему Сирину, «многіе поклонятся мучителю, взывая, «ты — нашъ спаситель» [1070]). Подобныя же мысли встрѣчаемъ мы у Кирилла іерусалимскаго [1071]), Іоанна Златоустаго [1072]), Іоанна Дамаскина [1073]), у Андрея кесарійскаго [1074]) и др.

Послѣ подобнаго описанія звѣря-антихриста и тѣхъ страшныхъ и печальныхъ послѣдствій, причиною которыхъ будетъ его царствованіе на землѣ, откровеніе обращается съ призывомъ къ внимательности: *кто имѣетъ ухо...* Это воззваніе неоднократно повторяется и въ Евангеліи (Мѳ. 11, 15; 13, 9; Лук. 8, 8, 15) и въ Апокалипсисѣ (2, 7, 11, 17 и др.). Цѣль его вездѣ одна и та же: обратить особенное вниманіе на сказанное уже и на то, что будетъ сказано далѣе. Воззваніе относится непосредственно къ благочестивымъ [1075]), но чрезъ нихъ и къ нечестивымъ. Для первыхъ въ этомъ воззваніи и словахъ 10 ст. заключается утѣшеніе и ободреніе [1076]) и вмѣстѣ призывъ къ терпѣнію [1077]), къ усиленію подвиговъ бодрствованія и благочестія. По отношенію же къ нечестивымъ обращеніе 10 ст. грозитъ Божественнымъ возмездіемъ, которое рано или поздно, но всегда вѣрно вступаетъ въ свои права. Первая половина стиха непосредственно обращена къ нечестивымъ. Въ словахъ: *кто ведетъ въ плѣнъ, кто убиваетъ мечомъ* [1078]), разумѣются всѣ лица, такъ или иначе причиняющія другимъ насилія (ср. Ам. 1, 6; Авв. 1, 9; Пс. 93, 12, 13; Мѳ. 26, 52). Имѣются въ виду и гонители христіанъ, римскіе императоры первыхъ временъ, но по преимуществу самъ антихристъ и его сподвижники. Онъ, звѣрь-антихристъ, пойдетъ въ плѣнъ, будетъ лишенъ свободы и вверженъ въ геенну огненную (20, 19); какъ онъ убивалъ мечомъ, уничтожалъ и разрушалъ, такъ и самъ будетъ уничтоженъ мечомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ, будетъ уничтоженъ духомъ устъ Господа (2 Сол. 2, 8). Изъ этого вѣрующіе могутъ почерпать себѣ утѣшеніе и ободреніе, ибо здѣсь несомнѣнно заключается увѣреніе въ неукоснительности Божественнаго суда и праведнаго воздаянія, по которому каждый получитъ должное, получатъ и праведники свою награду (20, 12, 5; 21, 4; 2 Кор. 5, 10).

Въ дальнѣйшихъ словахъ: *здѣсь терпѣніе и вѣра святыхъ* — ὧδε ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων (ср. 2, 19; 6, 11), заклю-

чается призывъ къ терпѣливой надеждѣ [1079]) и вѣрѣ. «Здѣсь» (ὧδε) указываетъ на то, что именно теперь, во дни антихристіанскихъ насилій, нужно особенное терпѣніе [1080]), а также и на то, что во всемъ сказанномъ имѣются въ виду терпѣніе и вѣра только истинныхъ христіанъ [1081]).

Время наступающаго суда надъ всѣмъ міромъ есть столь страшное и опасное время испытаній, что только постоянная бдительность, только лишь терпѣливая надежда и твердая вѣра [1082]) могутъ спасти отъ гибели въ нечестіи и помочь избѣжать вѣчнаго осужденія: это должны имѣть въ виду всѣ истинные христіане, всѣ стремящіеся къ вѣнцамъ святости, всѣ избранники Божіи, которымъ отъ вѣка уготовано царствіе Божіе.

Въ поясненіе факта особенной успѣшности дѣятельности антихриста среди человѣческаго общества предъ взоромъ тайнозрителя открывается картина новаго явленія, — второго звѣря.

Второй звѣрь вышелъ изъ земли, имѣлъ два рога, подобныхъ агнчимъ, и говорилъ, какъ драконъ. Такимъ образомъ, дано три характеристическихъ черты образа второго звѣря. Онъ выходитъ изъ земли, тогда какъ первый звѣрь вышелъ изъ моря. Для выясненія этой характеристики толкователи обыкновенно прибѣгаютъ къ противопоставленію понятій моря и земли. Море—нѣчто постоянно мѣняющееся и неустойчивое; земля же—твердое и установившееся. И если звѣрь изъ моря означалъ антихриста, происходящаго изъ среды человѣческаго общества, постоянно мѣняющаго условія жизни своей, то звѣрь изъ земли долженъ означать нѣчто такое, что есть слѣдствіе дѣйствія постоянныхъ и установившихся причинъ. Таковыми можетъ быть признана культурная жизнь народовъ, выработавшая опредѣленные законы, привычки и убѣжденія. Звѣрь изъ земли и будетъ означать лицо, которое явится выразителемъ этихъ законовъ, привычекъ и убѣжденій человѣческаго общества своего времени [1083]). На этомъ основаніи толкователи разсматриваютъ его какъ духовную силу [1084]), какъ силу мудрости и ученія [1085]) и притомъ въ ея противоположности мудрости небесной, ученію Божественному [1086]).

Но, собственно говоря, въ самомъ текстѣ нѣтъ основанія разсматривать землю исключительно въ ея противоположности морю со стороны неподвижности. Земля можетъ быть разсматриваема и сама по себѣ безъ отношенія къ морю. Она можетъ быть понята здѣсь какъ символъ земныхъ условій человѣческой жизни, какъ символъ временно-условной человѣческой жизни съ ея исключительно земными

интересами, съ идеалами и цѣлями, не идущими далѣе земли, — вещественнаго и матеріальнаго. Слѣдовательно, звѣрь, выходящій изъ земли, будетъ именно представителемъ всего того, что составляетъ собственность земли и всей земной культуры, какъ она выработается долгою исторіею человѣческаго общества и того матеріализма, который все сводитъ на дѣйствія естественныхъ природныхъ силъ, не оставляя мѣста для духа и Бога.

Согласно съ указаніемъ самого Апокалипсиса (16, 13; 19, 20), толкователи смотрѣли на этого звѣря, какъ на лжепророка, дѣйствующаго одновременно съ первымъ звѣремъ-антихристомъ, но расходились въ пониманіи его личности. Эбрардъ, не обращая должнаго вниманія на чисто личныя дѣйствія второго звѣря въ дальнѣйшихъ стихахъ 13 главы, не идетъ далѣе опредѣленія его, какъ символа духовной силы. Св. Викторинъ далъ начало другому отчасти подобному же пониманію. По его мнѣнію, второй звѣрь есть римская авгуріальная система, которая была особенно развита во время упадка римской языческой религіи. Эвальдъ, считающій перваго звѣря за императора Нерона, во второмъ звѣрѣ, выходящемъ изъ земли («изъ Азіи — колыбели философіи и магіи»), видитъ маговъ, гадателей и философовъ, которые имѣли очень большое значеніе въ исторіи того времени. Это мнѣніе подобно, во-1) мнѣнію Яковлева [1087]), разумѣющаго подъ вторымъ звѣремъ самихъ римскихъ императоровъ, бывшихъ въ то же время и верховными жрецами; во-2) мнѣнію Фаррара [1088]), прямо указывающаго на императора Веспасіана, какъ второго звѣря, и, въ-3) мнѣнію Калмета, видящаго во второмъ звѣрѣ Іерокла, возбуждавшаго Діоклетіана противъ христіанъ. Мнѣнія этихъ толкователей падаютъ вмѣстѣ съ ихъ основною мыслью, что первый звѣрь не есть антихристъ, личность будущаго времени.

Справедливо разсуждаетъ Андрей кесарійскій: «Если думаютъ, что и лжепророкъ пріидетъ въ своемъ лицѣ, то не неумѣстнымъ будетъ принимать змія за сатану, звѣря, выходящаго изъ моря, — за антихриста, а звѣря настоящаго, по мнѣнію Иринея, — за лжепророка. Выходитъ же онъ изъ земли, т.-е. изъ жизни земной и перстной, имѣетъ же рога, подобно агнчимъ, потому что въ кожѣ овцы скрывается убійственность сокровеннаго волка и потому что вначалѣ будетъ имѣть видъ благочестія» [1089]). Точно такъ же и другіе отцы Церкви [1090]) учили, что одновременно съ антихристомъ будутъ дѣйствовать въ качествѣ его слугъ и посланниковъ лжепророки. Это ученіе находитъ свое основаніе и въ словахъ Спасителя, Который

также предсказывалъ, что предъ концомъ міра возстанутъ лжехристы и лжепророки (Мѳ. 24, 23—26).

Такимъ образомъ, мало сказать, что второй звѣрь есть «антихристіанская религія великаго отпаденія въ послѣднее время, возникшая изъ того же антихристіанскаго міра» [1091]); это—не просто новая естественная «религія матеріализма, религія, выросшая на почвѣ христіанства, хотя въ дѣйствительности составляющая по отношенію къ нему глубокую противоположность» [1092]). Нѣтъ, нужно прямо сказать, что какъ первый звѣрь изъ моря есть личность антихриста,—человѣка грѣха, царя послѣдняго времени, такъ точно и второй звѣрь изъ земли есть также личность, хотя отличная отъ антихриста, но тѣсно связанная съ нимъ какъ по времени, такъ и по цѣли ихъ дѣятельности. Какъ Іисусу Христу при Его пришествіи на землю для спасенія людей предшествовалъ Іоаннъ Предтеча, такъ точно и при антихристѣ, явившемся для пагубы грѣшниковъ, будетъ свой предтеча — пророкъ.

Онъ будетъ лжепророкомъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, именно какъ провозвѣстникъ предъ людьми воли антихриста, пришедшаго по дѣйствію и волѣ діавола.

Поэтому и дальнѣйшія черты второго звѣря, какъ его описываетъ Апокалипсисъ, нужно понимать примѣнительно къ личности антихристова лжепророка.

На головѣ второго звѣря были два рога, подобные агнчимъ.

Не извѣстно, на что собственно здѣсь хочетъ указать тайнозритель, на то ли, что звѣрь по рогамъ былъ подобенъ апокалиптическому Агнцу (5, 6), или же на то, что эти рога были такіе же, какъ у агнца. Повидимому, на основаніи дальнѣйшаго описанія подобіе звѣря апокалиптическому Агнцу нельзя простирать [1093]) на весь его образъ и существо, ибо если здѣсь и есть сходство съ 5, 6, то чисто внѣшнее и случайное.

Правильнѣе это подобіе ограничить лишь видомъ роговъ [1094]). Сила характеристики заключается въ томъ, что звѣрь по рогамъ не совсѣмъ такой, какъ Агнецъ, а лишь подобенъ ему. Рога есть символъ силы и оружія защиты и нападенія. У Агнца было семь роговъ, что означало Его всемогущество; было по десяти роговъ у дракона и у звѣря изъ моря, что также говорило о ихъ могуществѣ въ свойственной имъ области. Звѣрь изъ земли только имѣетъ два рога, и это, такимъ образомъ, означая его меньшую силу, отличаетъ его какъ отъ Агнца, такъ и отъ дракона и звѣря. Оно можетъ быть только слу-

жебною и низшею силою по отношенію къ дракону и звѣрю, только ихъ служителемъ и исполнителемъ ихъ воли; по отношенію же къ Агнцу онъ можетъ быть лишь обманщикомъ, ложно прикрывающимся внѣшнимъ видомъ. Его внутреннее существо и цѣль его появленія, какъ совершенно противоположныя существу Агнца и Его отношенію къ міру, ясно указываются въ послѣднихъ словахъ стиха: *говорилъ какъ драконъ.* Это не значитъ, что онъ будетъ говорить голосомъ, подобнымъ голосу дракона,—тогда бы нужно было ожидать выраженія, подобнаго 1, 10; 15; 6, 1; 10, 3, но, какъ замѣчаетъ Эбрардъ, здѣсь указывается на родъ и содержаніе словъ. Драконъ—діаволъ, слова его суть слова лукавства и прельщенія, и если второй звѣрь будетъ говорить подобно ему, то, значитъ, слова его будутъ таковыми же, и ихъ цѣль будетъ соблазнъ и гибель людей. Скрытымъ намѣреніемъ его словъ будетъ стремленіе посредствомъ хитрости привлечь людей къ служенію антихристу. Эта черта лжепророка весьма близко напоминаетъ Мѳ. 7, 18, гдѣ говорится о хищныхъ волкахъ въ овечьей шкурѣ.

Будучи только лжепророкомъ, какъ бы посланникомъ другого, второй звѣрь будетъ дѣйствовать не своею силою и не для себя лично. Онъ будетъ дѣйствовать со всею властію (ἐξουσίαν) перваго звѣря, и только (ἐνώπιον αὐτοῦ) «предъ нимъ» (ст. 12). Власть перваго звѣря (ср. 9, 10, 19), данная ему отъ Бога, состояла въ правѣ и силѣ вести войну со святыми и побѣдить ихъ (ст. 7).

И поэтому, если здѣсь говорится, что второй звѣрь дѣйствуетъ со всею властію перваго звѣря, то это значитъ, что и его власть также простирается на міръ и также съ цѣлію подавленія всего святого и возвышеннаго. О томъ, что онъ будетъ только исполнителемъ чужого желанія и чужой воли, ясно говоритъ выраженіе: «предъ нимъ», которое, сообразно съ Исх. 24, 13; Втор. 1, 38; 1 Цар. 10, 8; Дан. 1, 5, не можетъ быть понимаемо иначе, какъ указаніе на дѣятельность, происходящую предъ глазами другого, съ его вѣдома и воли [1095]) и при предполагаемой поддержкѣ и помощи.

Дѣйствуя въ качествѣ слуги звѣря—антихриста, лжепророкъ заставитъ (ποιεῖ) всю землю и всѣхъ людей поклониться этому послѣднему. Въ 8 ст. было сказано, что антихристу поклонятся всѣ живущіе на землѣ, имена которыхъ не записаны въ книгу жизни, т.-е. всѣ люди, кромѣ избранныхъ и совершенныхъ христіанъ. Здѣсь говорится то же самое, только содѣйствующимъ въ совершеніи этого дѣла выставляется новое лицо — лжепророкъ. И какъ бы для того,

чтобы въ этихъ словахъ 11 ст. не было повода разумѣть какое-либо другое событіе міровой исторіи, добавлено, что звѣрь — тотъ самый, рана котораго исцѣлѣла, т.-е. тотъ, о которомъ шла рѣчь и ранѣе.

Въ этихъ словахъ нельзя видѣть указанія на то, что исцѣленіе раны было совершено вторымъ звѣремъ; способъ выраженія рѣшительно опровергаетъ это предположеніе, — и потому въ дѣятельности перваго звѣря нельзя различать два [1096]) совершенно различныхъ періода — до и послѣ содѣйствія ему второго звѣря. Этотъ послѣдній будетъ лишь слугою перваго и исполнителемъ его воли.

Вся дѣятельность лжепророка будетъ направлена къ увеличенію власти и вліянія антихриста надъ міромъ; для этого у него будутъ и достаточныя средства: онъ будетъ творить великія знаменія.

Здѣсь такъ же, какъ и Мѳ. 24, 24 и 2 Сол. 2, 9, говорится, что дѣло лжепророческаго служенія выразится, между прочимъ, въ совершеніи знаменій — чудесъ. Ни изъ того ни изъ другого мѣста не видно, какъ нужно смотрѣть на чудеса лжепророковъ, будутъ ли обманомъ они, происходящими только лишь на глазахъ нечестивыхъ людей [1097]), или дѣйствительными чудесными фактами, сказать прямо невозможно. Но, кажется, лучше согласиться со вторымъ предположеніемъ и допускать, что знаменія лжепророка во всякомъ случаѣ будутъ естественными [1098]) и дѣйствительными фактами, дѣйствительными, а не кажущимися чудесами, хотя и совершающимися по діавольской силѣ [1099]).

И если они почему-либо и могутъ быть названы ложными, то потому, что будутъ совершаемы не по дѣйствію Бож. всемогущества, но по дѣйствію сатаны, который есть ложь и отецъ лжи (Іоан. 8, 44). Ложныя чудеса отличаются отъ истинныхъ своимъ безсиліемъ, отсутствіемъ дѣйственности, скоропреходящимъ впечатлѣніемъ, а еще болѣе своею цѣлію, будучи совершаемы для обольщенія, обмана и беззаконныхъ внушеній (ср. Втор. 13, 1—3) [1100]).

Во второй половинѣ 13 ст. приводится примѣръ знаменій лжепророка. Могущество лжепророка, дѣйствующаго силою антихриста и діавола, будетъ столь велико, что [1101]) онъ будетъ въ состояніи даже низвести огонь съ неба. Это чудо будетъ совершено лжепророкомъ въ противовѣсъ чуду двухъ свидѣтелей (11, 5), изводившихъ огонь изъ своихъ устъ. Лжепророку нужно будетъ уничтожить авторитетъ и силу ихъ свидѣтельства, и для того онъ воспользуется своею чудодѣйственною силою. О чудѣ низведенія огня съ неба, какъ доказательствѣ и проявленіи высшей силы и могущества, говорятъ при-

мѣры Ветхаго завѣта; напримѣръ, по молитвѣ пророка Иліи огонь ниспадалъ съ неба для попаленія жертвы и для истребленія воиновъ Охозіи (3 Цар. 18, 38; 4 Цар. 1, 10, 12). Въ Новомъ завѣтѣ Іаковъ и Іоаннъ также предлагали Іисусу Христу совершить это чудо, но не получили на это позволенія (Лук. 9, 51). Замѣчаніе «предъ людьми» (ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων) говоритъ о цѣли чуда — произвести впечатлѣніе на людей и о показномъ, публичномъ его характерѣ.

Благодаря тому, что лжепророкъ дѣйствуетъ какъ представитель антихриста и діавола, которымъ по изволенію Божію будетъ дано особенное могущество, цѣль обольщенія людей будетъ достигнута. Такое изволеніе Божіе на крайнее проявленіе діавольскихъ соблазновъ нисколько не противорѣчитъ Бож. благости и потому вполнѣ возможно.

Объ этомъ совершенно ясно говорятъ намъ слѣдующія слова ап. Павла: *За сіе пошлетъ имъ Богъ дѣйствіе заблужденія... да будутъ осуждены вси не вѣровавшіе истинѣ, но возлюбившіе неправду* (2 Сол. 2, 11, 12).

Главною цѣлію всѣхъ чудесъ лжепророка, какъ провозвѣстника новой антихристіанской религіи, какъ пророка антихриста, будетъ совращеніе людей къ почитанію перваго звѣря.

Причастіе λέγων — «говоря» и ὅς, употребленные въ муж. родѣ, хотя и относятся къ существительному (θηρίον) средняго рода, еще разъ говорятъ о томъ, что подъ звѣрями здѣсь разумѣются не отвлеченныя понятія, но живыя человѣческія личности. Лжепророкъ, какъ извѣстная личность, при посредствѣ своей проповѣди и чудесъ склонитъ людей не только воздавать почести самому звѣрю—антихристу, но даже сдѣлать его изображенія (εἰκόνα τῷ θηρίῳ) и предъ ними покланяться. Эта черта дѣятельности лжепророка указываетъ на то, что антихристово царство послѣдняго времени будетъ носить характеръ религіозности и будетъ имѣть цѣлью возвѣщеніе новой религіи.

Новая религія будетъ противоположностью христіанству — антихристіанствомъ; вмѣсто вѣры въ Бога Творца, Сына Искупителя и Духа Святого — Освятителя, тогда будутъ вѣровать въ самого антихриста, который и объявитъ себя богомъ. Онъ потребуетъ себѣ божескихъ почестей, потребуетъ установленія особаго богослужебнаго культа и почитанія своихъ изображеній.

Все это возможно, и примѣры римскихъ императоровъ: Калигулы, Нерона, Домиція, Декія и другихъ доказываютъ, что человѣческій разумъ подъ вліяніемъ діавольскаго воздѣйствія можетъ доходить

до такого ослѣпленія, что для него даже и такое безуміе, какъ признаніе человѣка богомъ, не будетъ казаться страннымъ (Рим. 1, 21—23). Прор. Даніилъ сообщилъ уже намъ объ одномъ особенно выдающемся случаѣ поклоненія людей человѣку подъ видомъ его статуи. Царь Навуходоносоръ приказалъ сдѣлать свое изображеніе и особеннымъ указомъ требовалъ поклоненія ему, и всѣмъ не поклоняющимся объявлена была угроза смертію чрезъ сожженіе въ раскаленной печи (Дан. 3).

Въ послѣднее время міра для испытанія христіанской вѣры будетъ нѣчто даже большее. Лжепророкъ не только поставитъ изображеніе антихриста и потребуетъ поклоненія ему, но даже, по изволенію Божію, вложитъ духъ въ это изображеніе (πνεῦμα δοῦναι τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου). Жизнь изображенія проявится не въ его движеніяхъ и тѣхъ или другихъ поступкахъ, но исключительно въ его рѣчахъ, которыя будутъ заключать въ себѣ приказанія относительно поступковъ и жизни другихъ.

Рѣчь статуи, по понятіямъ язычниковъ, была явнымъ доказательствомъ присутствія въ ней могущественнаго божества и потому болѣе всего была способна возбудить предъ нею благоговѣніе и поклоненіе.

Заговоритъ и статуя звѣря-антихриста. Содержаніе рѣчи статуи звѣря предуказано уже въ 6 ст.: хулы на Бога, на Его жилище и святыхъ Его. Здѣсь прибавляется новая черта этого содержанія. Статуя, какъ бы отъ имени звѣря, изображеніемъ котораго она была, издаетъ приказаніе убивать всякаго, кто не будетъ поклоняться предъ нею и предъ другими изображеніями звѣря. Значитъ, тогда будетъ объявлено полное и повсемѣстное гоненіе противъ всякой другой религіи, кромѣ религіи антихристіанства, и если въ первые дни гонимаго христіанства вмѣстѣ съ римскою языческою религіею имѣли право существовать и другія религіи и іудейство, то въ дни антихриста дозволенною будетъ только религія антихристіанская. Это — высшая степень насилія, до котораго только можетъ дойти человѣчество, всегда стремящееся (на словахъ) къ свободѣ религіи и совѣсти, но очень часто противорѣчащее этому и теперь (дѣйствія французскаго республиканскаго правительства и всякой секты, получающей перевѣсъ).

Какъ понимать это чудо говорящей статуи? Не будетъ ли это только обманомъ [1102]), подобно тому какъ были ложные оракулы и прорицалища у римлянъ? [1103]) Не простой ли это символъ дѣятельности

государственной власти антихристіанскаго государства, издающей законы? [1104]) На это нужно сказать, что хотя, дѣйствительно, римскіе оракулы и прорицалища были очень часто обманами, но изъ примѣровъ мучениковъ мы знаемъ, что не рѣдко были даваемы дѣйствительныя прорицанія силою и дѣйствіемъ демоновъ.

Дѣйствіе демонской силы въ послѣднее время, по попущенію Божію, будетъ столь могущественно, что статуя въ дѣйствительности заговоритъ человѣческою рѣчью, ибо если возможно, что бывали ложные пророки, пророчествовавшіе по внушенію злого духа (3 Цар. 22, 19—22), если возможны были бѣсноватые, одержимые духомъ прорицанія (Дѣян. 16, 16—19), то возможно будетъ, что по дѣйству сатанину, для того чтобы, если возможно, соблазнить и избранныхъ, заговоритъ и неодушевленная статуя, какъ будетъ возможно для лжепророка и низведеніе огня съ неба.

Въ 16 ст. говорится о новомъ выраженіи деспотической власти лжепророка надъ людьми антихристіанскаго царства. По его приказанію [1105]) людямъ всѣхъ состояній и всякаго положенія въ обществѣ и государствѣ будетъ положено начертаніе на правую руку или на чело (14, 9; 16, 2; 19, 20; 20, 4). «Начертаніе» [χάραγμα (χαράσσω)] нѣчто совершенно другое, чѣмъ печать (σφραγυς) [1106]), о которой была рѣчь въ 7, 3; 9, 4; 14, 1; 17, 5 по отношенію къ святымъ.

Печать есть лишь нѣмой знакъ, начертаніе есть образъ, нѣчто изображенное, что своими чертами должно дать то или другое понятіе. Это начертаніе можетъ напомнить собою обычай древнихъ римлянъ, у которыхъ иногда воины выжигали на своихъ рукахъ и лбу имена своихъ предводителей, а рабы (добровольно или насильно) имена своихъ господъ. Изъ самаго понятія начертанія, и изъ текста рѣчи не видно, будетъ ли оно исключительно дѣломъ насилія, или же дѣломъ добровольнымъ; поэтому и невозможно говорить о томъ, какъ отнесутся къ нему получающіе его: какъ къ украшенію [1107]) или же какъ къ стѣснительному клейму [1108]). Начертаніе будетъ насиліемъ и безусловнымъ стѣсненіемъ только лишь для святыхъ, для тѣхъ, которые не пожелаютъ поклоняться звѣрю и его статуямъ. Для нихъ оно будетъ стѣснительнымъ и нежелательнымъ само по себѣ, какъ непріятное указаніе и напоминаніе объ антихристѣ, но еще и потому, что неимѣніе его будетъ для нихъ поводомъ къ особенному стѣсненію въ государственной и общественной жизни. По приказанію лжепророка будетъ устроено такъ (въ этомъ ясное указаніе на антихристіанское

царство въ его всемірности и централизаціи) [1109]), что, кто не имѣетъ этого начертанія, тому нельзя будетъ ни покупать ни продавать. Значитъ, всякій, кто рѣшится отказаться отъ принятія начертанія, тотъ тѣмъ самымъ подвергнетъ себя на полную общественную отчужденность и безпомощность. Онъ не только окажется государственнымъ преступникомъ, революціонеромъ, подлежащимъ карѣ законовъ [1110]), но и въ своей частной и домашней жизни долженъ будетъ обречь себя на лишенія. Въ этомъ, несомнѣнно, и заключается очень сильное средство склонить всѣхъ малодушныхъ и слабыхъ къ признанію власти антихриста и къ поклоненію предъ нимъ и его изображеніемъ и, такимъ образомъ, достигнуть цѣли прельщенія людей.

Самое начертаніе, по объясненію конца 17 ст., было не одно и то же и по желанію всякаго могло быть или именемъ звѣря или же числомъ его имени.

Въ общемъ, особенной разности отъ этого не происходитъ. Какъ по еврейскому, такъ и по греческому обычаю буквы алфавита очень часто служили цифрами, такъ что извѣстное сочетаніе буквъ давало то или другое имя или соотвѣтствующее тому число и наоборотъ. Поэтому то, что будетъ говориться въ 18 ст. о числѣ, должно быть сказано и объ имени; очевидно, что число и имя по отношенію къ звѣрю суть то же самое [1111]) и служатъ опредѣленіемъ его личности, по которому онъ будетъ извѣстенъ среди людей того времени.

Само собою разумѣется, что для христіанской любознательности и для самой жизни было бы весьма важно знать это число имени, а чрезъ это и самое имя антихриста. Святые послѣдняго времени по этому имени или по его числу могли бы узнать его и сообразно съ этимъ сообразовать свою жизнь и дѣятельность, а вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшиться и ободриться въ тѣхъ бѣдствіяхъ и страданіяхъ, которыя выпадутъ тогда на ихъ долю. Но тайнозритель не назвалъ прямо этого имени; онъ указалъ лишь только соотвѣтствующее ему число, предоставивши самой человѣческой мудрости открыть дѣйствительное имя антихриста. «Здѣсь», т.-е. при открытіи этого таинственнаго имени и его значенія [1112]), нужна мудрость, нужно особенное напряженіе ума. При перенесеніи страданій антихристіанскаго времени святымъ нужны были терпѣливая надежда и вѣра (10 ст.), теперь же для того, чтобы воспользоваться откровеніемъ о числѣ и имени звѣря, нужно быть мудрымъ [1113]), но мудрымъ въ христіански-нравственномъ смыслѣ (Іак. 3, 15, 17), ибо по словоупотребленію свящ. Писанія мудрость есть Божественное свойство (7, 2; 5 12) [1114]) и

для людей можетъ быть только даромъ Божіимъ (Дѣян. 6, 3; Іак. 1, 5; Еф. 1, 17).

А такъ какъ умъ есть сѣдалище мудрости, то и выраженіе «кто имѣетъ умъ» указываетъ собственно на того, кто мудръ и любознателенъ въ христіанскомъ смыслѣ слова, кто ищетъ получить премудрость отъ Бога (Прем. 7, 25—26); только онъ и можетъ счесть число звѣря. Это и легко [1115]) и трудно. Трудно потому, что требуется нравственное совершенство, легко же потому, что, съ одной стороны, сами обстоятельства того времени [1116]) будутъ способствовать этому, съ другой стороны, и число звѣря, которое нужно счесть, есть «число человѣка» (ἀριθμος ἀνθρώπου). Число не самаго звѣря, не отвлеченнаго понятія [1117]), не число съ символическимъ значеніемъ [1118]), но число человѣка (ср. 21, 17; Ис. 8, 1), т.-е. число [1119]), составляющее имя человѣка, въ обычномъ употребленіи и значеніи человѣческаго имени.

Понятіе человѣкъ — ἄνθρωπος,— употребленное здѣсь безъ члена, имѣетъ цѣлію указать на обыкновеннаго человѣка, какъ живое существо извѣстнаго рода. Число имени — 666 — χξζ. Это число по нѣкоторымъ спискамъ читается или какъ три рядомъ стоящія цифры—буквы χ ξ ζ [1120]), или какъ цифровая номенклатура ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, или какъ три буквы-цифры, но другія χ ι ζ — 616. Первыя два чтенія не представляютъ собою различія по существу, третье же рѣшительно отвергнуто авторитетнымъ заявленіемъ св. Иринея [1121]), прямо ссылающагося на преданіе.

Нужно отыскать такое человѣческое имя, которое бы суммою своихъ буквъ, переведенныхъ на цифры, давало сумму 666.

«Вотъ загадка [1122]), которую многіе пытались объяснить», говоритъ, подобно многимъ другимъ толкователямъ, Яковлевъ [1123]). Но есть ли основаніе для такого взгляда на содержаніе 18 ст.? Достойно ли св. тайнозрителя предлагать людямъ загадки для упражненія ихъ мудрости? Цѣль откровенія —наученіе и утѣшеніе. Поэтому и сообщеніе о возможности распознать антихриста по имени должно быть не загадкою, какъ таковою, но дѣйствительнымъ средствомъ раскрытія истины, не съ цѣлію затруднить умъ христіанина, но съ цѣлію противоположною.

Почему же Іоаннъ не назвалъ прямо этого имени, но скрылъ его подъ таинственнымъ числомъ 666? Тѣ толкователи, которые подъ звѣремъ разумѣютъ историческую личность римскаго императора Нерона [1124]) или Діоклетіана [1125]), въ умолчаніи тайнозрителя о его

имени видятъ опасеніе подвергнуть христіанъ лишней опасности преслѣдованія: предполагается, что римская власть не могла бы простить христіанамъ ихъ взгляда на римскаго императора, какъ на антихриста — звѣря. Но такое мнѣніе, кромѣ его общаго противорѣчія понятію объ Апокалипсисѣ, какъ бы откровеніи отдаленнаго будущаго, не подтверждается и дѣйствительною суммою буквъ именъ Нерона кесаря и Діоклетіана Августа[1126]) и не объясняетъ, почему же имя звѣря въ книгѣ написанной, по-гречески, должно читаться по-еврейски и почему берется не просто человѣческое имя, но имя и титулъ (кесарь—августъ)? Точно такъ же всевозможными натяжками отличались и всѣ подобныя этимъ мнѣнія, которыя въ антихристѣ думали видѣть Магомета, патр. Никона (русскіе старообрядцы), Наполеона и другихъ историческихъ личностей. Исторія въ ея прошломъ еще не дала намъ антихриста — звѣря, и потому не можетъ быть указано въ прошломъ и его имя или число его имени. Нисколько не лучше поэтому и то толкованіе[1127]), по которому подъ звѣремъ и его именемъ разумѣется римское — латинское идолопоклонство (λατεῖνος): въ текстѣ говорится объ имени человѣка, а не о названіи идолопоклонства того или другого народа. На невѣрной почвѣ несомнѣнно стоитъ и та попытка нѣкоторыхъ толкователей, которые звѣриное число 666 думали найти въ точныхъ и дѣйствительныхъ историческихъ періодахъ прошлаго, напримѣръ Брандтъ полагаетъ, что число звѣриное суть годы отъ 740 до 1406, — годы возвышенія папскаго могущества.

Числомъ звѣря не можетъ быть и имя міровой римской монархіи будущаго времени[1128]), ибо эта монархія (шестая), понимаемая какъ обнаруженіе міровой силы, хотя и не абстракція, но несомнѣнно отвлеченное понятіе, а не имя отдѣльнаго человѣка. Генстенбергъ вопросъ о имени звѣря, хотѣлъ рѣшить очень просто. «Если, — говоритъ онъ, — тайнозритель откровенія всецѣло живетъ въ священномъ Писаніи, то въ области этого послѣдняго должно искать и разрѣшенія священной загадки. Она и будетъ тамъ найдена. Во всемъ свящ. Писаніи Ветхаго завѣта встрѣчается только одинъ случай, гдѣ число 666 стоитъ въ связи съ именемъ, — это именно: сыновей Адоникама 666 (1 Ездр. 2, 13). Имя Адоникама должно быть именемъ звѣря»[1129]). Но эта простота идетъ въ ущербъ истинѣ; догадка носитъ слишкомъ случайный и внѣшній характеръ сходства, и между антихристомъ и сыновьями Адоникама не можетъ быть указано ни одной черты какого-либо сходства.

Въ другую крайность, въ крайность темноты и запутанности впадаютъ тѣ толкователи [1130]), которые все вниманіе обращаютъ на число 666 и думаютъ придать ему символическое значеніе. «Переводъ числа на буквы имени,—говоритъ Клифотъ,—не имѣетъ никакого другого основанія, кромѣ тенденціи: нужно, согласно съ указаніемъ текста, найти символическое значеніе числа 666. Въ этомъ числѣ шесть — первое — есть число творенія Богомъ міра и дней человѣческаго труда, второе шесть есть отрицательный моментъ, какъ указаніе на то, что не имѣетъ свойства божественнаго совершенства [1131]), и третье шесть означаетъ боговраждебное стремленіе человѣка обладать міромъ» [1132]). Подобно сему выражается и Лютардъ, говоря, что «въ число шесть, число міра и дѣятельности, заключенъ антихристъ, субботу же даруетъ Христосъ, а вмѣстѣ съ нею и новый день вѣчнаго міра [1133]). Это символическое значеніе будетъ распознано въ имени антихриста». Какъ на право разсуждать такъ, толкователи ссылаются на имя Іисусъ — Ἰήσους. Это имя въ совокупности буквъ (Ι = 10; η = 8; σ = 200; ο = 70; υ = 400; ς = 200) даетъ сумму 888. И если Іисусъ значитъ совершенство и блаженство, то число антихриста, равное 666, говоритъ о несовершенствѣ и грѣхѣ [1134]). Но во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ, при стремленіи избѣжать трудности нахожденія собственнаго имени антихриста, не обращено должнаго вниманія на самый текстъ. Въ текстѣ нарочито повторено, что число звѣря равносильно числу его имени; а если такъ, то нѣтъ никакого основанія обращать исключительное вниманіе только на число, а не на число и имя.

И если нужно искать таинственный и символическій смыслъ, то одинаково и въ числѣ и въ имени, такъ какъ они и въ дѣйствительности вполнѣ замѣняются одно другимъ. Отсюда далеко отъ истины разсужденіе, что число «звѣря не есть знакъ чисто буквальный, но символическій, таинственный и, вѣроятно, выражаетъ характеръ исповѣданія вѣры или превратный образъ мыслей и жизни того общества людей, которое здѣсь называется звѣремъ» [1135]).

Ближе къ истинному пониманію задачи 18 стиха стоятъ тѣ древнѣйшіе и новѣйшіе толкователи, которые, отождествляя имя звѣря и число его имени, относятъ ихъ къ антихристу, какъ его личное имя. Крементцъ въ еврейскомъ словѣ soter, которое даетъ число 666, видитъ дѣйствительное имя будущаго антихриста, который будетъ въ буквальномъ смыслѣ губителемъ, разорителемъ, что и означаетъ слово soter. Во всякомъ случаѣ то истинное имя антихриста, кото-

рое даетъ сумму 666, вмѣстѣ съ другими признаками будетъ принадлежать его исторической личности, какъ она изображена по пророчеству св. Іоанна, ап. Павла и прор. Даніила.

Іоаннъ не назвалъ этого имени теперь, но не потому, что хотѣлъ чрезъ это создать загадку, но потому, что знаніе этого имени теперь и ненужно, ибо безполезно. Оно будетъ нужно и полезно, только лишь въ послѣднее время, когда появится тотъ человѣкъ, который и будетъ носить это имя. Имя Іисусъ, которое носилъ воплотившійся Сынъ Божій, носили и другіе ветхозавѣтные люди, но оно сдѣлалось спасительнымъ именемъ, отъ котораго бѣгутъ бѣсы (Мр. 16, 17) только лишь послѣ того, какъ имъ былъ названъ Богомладенецъ; только съ этого времени въ этомъ имени сталъ заключаться особенный смыслъ, и только съ этого времени знаніе его стало особенно важнымъ. Точно такъ же и знаніе имени антихриста будетъ важно съ того времени, какъ онъ явится на землѣ во всей своей силѣ гонителя. Оно должно служить знаменіемъ того, что приближается человѣческое избавленіе (Лук. 21, 24).

Разсуждать такъ учитъ насъ самъ І. Христосъ. І. Христосъ говоритъ: *иной придетъ во имя свое, его примете* (Іоан. 5, 43), слѣдовательно, антихристъ будетъ подобно І. Христу извѣстною человѣческою личностію и подобно Ему будетъ носить собственное личное имя. Но, впрочемъ, выраженіе Спасителя говоритъ не столько о собственномъ имени антихриста, сколько о томъ, что онъ не будетъ признавать имени Божія и Его Божественнаго авторитета. Насъ учатъ этому и свв. отцы. «Что касается до имени антихриста, — пишетъ св. Ипполитъ, — то мы не можемъ съ точностію сказать, какъ именно думалъ о немъ блаженный Іоаннъ: о семъ мы можемъ только предполагать. Когда антихристъ явится, тогда время покажетъ намъ искомое теперь» [1186]). Лишь какъ на предположенія и гаданія онъ указываетъ на имена Титанъ, Еванѳасъ, Латинянинъ, которыя даютъ число 666. Св. Андрей кесарійскій говоритъ: «Упражняясь въ словѣ, можно найти много именъ, имѣющихъ въ себѣ это число, и нарицательныхъ, и собственныхъ, напр. Лампетисъ, Титанъ, Венедиктъ, худый руководитель, древній завистникъ и др. Но если бы нужно было ясно знать это имя, то его открылъ бы видѣвшій» (толк. на Апок.). Особенно много о числѣ и имени антихриста учитъ св. Ириней. Онъ говоритъ и о значеніи числа 666, замѣчая, что одинаковое повтореніе числа шесть указываетъ на возстановленіе антихристомъ всего богоотступничества, которое было въ началѣ, серединѣ и будетъ въ концѣ

временъ (Прот. ерес. V, 30). Что же касается дѣйствительнаго имени антихриста, то св. Ириней дѣлаетъ слѣдующее мудрое замѣчаніе: «Не малая опасность угрожаетъ тѣмъ, которые ложно присвоиваютъ себѣ знаніе этого имени антихриста, ибо, если они полагаютъ такое-то имя, а онъ прійдетъ съ другимъ, они легко будутъ обмануты, думая, будто еще нѣтъ того, кого надлежитъ остерегаться... Посему вѣрнѣе и безопаснѣе ожидать исполненія пророчества, нежели предполагать и предрекать какія-либо имена, ибо можетъ найтись много именъ, заключающихъ въ себѣ вышеозначенное число, и все-таки этотъ вопросъ останется нерѣшеннымъ. Это я говорю не по недостатку именъ, но по страху Божію и по ревности къ истинѣ, ибо имена Еванѳасъ... Латинянинъ и особенно Титанъ содержатъ искомое число. Іоаннъ показываетъ число имени антихриста, имя же его умолчалъ, потому что оно недостойно быть возвѣщеннымъ отъ Св. Духа» [1137]).

Личное имя антихриста, очевидно, намѣренно скрыто, по волѣ Божіей съ особенными премудрыми цѣлями, и только будущія времена откроютъ имя этого чрезвычайнаго противника І. Христа и св. Церкви [1138]).

Въ исполненіи желанія узнать антихриста нужно начинать не съ его имени, но съ другихъ его признаковъ, указанныхъ въ свящ. Писаніи, и имя антихриста, дающее число 666, нужно придать только тому (антихристу) лицу, къ которому будутъ приложимы всѣ другіе признаки.

Видѣніе дѣвственниковъ

(14, 1—5).

И взглянулъ я и вотъ — καὶ εἶδον καὶ ἰδού, такъ начинаетъ Іоаннъ свое новое видѣніе. Такое начало, подобно 4, 1; 7, 1 — 9, говоритъ о перемѣнѣ сцены зрѣнія. Въ предыдущей 13 главѣ Іоаннъ описывалъ видѣніе ужасовъ антихристіанскаго времени, когда антихристу и его лжепророку будетъ дана власть и возможность преслѣдовать всѣхъ христіанъ, не соглашающихся признать его власти и принять на себя начертаніе имени или число его имени. Они, конечно, нуждаются въ измѣненіи и подкрѣпленіи, которыя отчасти даны были уже въ 13, 5 — въ указаніи на непродолжительность антихристіанскаго времени и въ 13, 9 — 10—въ указаніи на правосудіе и воздаяніе Божіе. Но, чтобы еще болѣе пролить утѣшенія въ сердца истинныхъ христіанъ, Іоаннъ видитъ и описываетъ новое, не земное, но небесное отрадное явленіе. Взоръ христіанъ возводится къ небу, къ

ихъ отечеству, къ Божественному престолу и сонмамъ небожителей, окружающихъ его.

Іоаннъ видитъ Агнца, стоящаго на горѣ Сіонѣ, и съ нимъ 144 тыс. Агнецъ, это — образъ І. Христа (5, 6—9; 12, 11; 13, 8), закланнаго за грѣхи человѣческаго рода и Своею кровію пріобрѣвшаго людямъ право приближаться къ престолу Божію (Іоан. 1, 12 — 13) и взывать къ Богу: Авва Отче (Мр. 14, 36; Рим. 8, 15). Онъ стоитъ на горѣ Сіонѣ. Что разумѣется здѣсь подъ Сіономъ? Не та ли іерусалимская возвышенность, гдѣ стоялъ іерусалимскій храмъ [1139]), или, можетъ-быть, это «мысленный Сіонъ», взятый, какъ неопредѣленный пунктъ собранія вѣрующихъ послѣдняго времени [1140])? Видѣніе напоминаетъ собою выраженіе Евр. 12, 22: *вы приступили къ горѣ Сіону и ко граду Бога живаго, къ небесному Іерусалиму и тьмамъ ангеловъ.* И какъ тамъ подъ Сіономъ разумѣется не земной, а небесный Іерусалимъ, городъ Бога живого, такъ точно и здѣсь имѣется въ виду небесный [1141]) Сіонъ, какъ мѣсто небеснаго храма, гдѣ Господь обитаетъ среди ангеловъ и прославленныхъ людей. Только видѣніе небеснаго Сіона, града всемогущаго Бога, и могло быть вполнѣ утѣшительнымъ для гонимыхъ христіанъ антихристіанскаго времени: всемірному антихристіанскому царству (13 глава) здѣсь (въ 14 гл.) противопоставляется всемогущее царство Божіе, которому въ дѣйствительности принадлежитъ обладаніе міромъ. Кромѣ того, по справедливому замѣчанію Генстенберга, «бѣдный естественный Сіонъ для тайнозрителя давно потерялъ уже свое значеніе и былъ для него простою обыкновенною горою» [1142]) и могъ быть только символомъ небеснаго Сіона. Эта мысль подтверждается и дальнѣйшимъ описаніемъ видѣнія. На Сіонской горѣ вмѣстѣ съ Агнцемъ Іоаннъ видитъ 144 тысячи, у которыхъ имя Его [1143]) и имя Отца Его написано на челахъ. Толкователи не могутъ согласиться между собою въ рѣшеніи вопроса, кого нужно разумѣть подъ этими 144 тысячами. Андрей кесарійскій выражается неопредѣленно, говоря, что «они означаютъ или многоплодіе апостольскаго сѣмени, или же новозавѣтныхъ дѣвственниковъ». Тождественны ли эти 144 тысячи съ тѣми, о которыхъ была рѣчь? (7, 9—17). Андрей кесарійскій отвѣчаетъ отрицательно, отвѣчаютъ отрицательно [1144]) и всѣ толкователи. Для признанія тождественности между тѣми и другими недостаетъ опредѣленнаго члена въ нашемъ мѣстѣ, а его нужно было бы ожидать, если бы здѣсь рѣчь шла о предметѣ, уже извѣстномъ изъ предыдущаго. Затѣмъ, у однихъ на челахъ лишь печать живого Бога, у другихъ же имя не

только Бога, но и Агнца. Значитъ, если тѣ 144 тысячи только предназначались для достиженія совершенства черезъ перенесеніе страданій антихристіанскаго времени, то эти представляются достигшими, ибо изображаются уже воспользовавшимися кровію Агнца, какъ средствомъ достиженія совершенства. Объ этомъ говоритъ также и описаніе ихъ нравственныхъ свойствъ въ 4—5 ст. Но главное различіе ихъ въ томъ, что тѣ 144 тысячи запечатлѣны на землѣ и, такъ сказать, для земли; эти же находятся на небѣ, и значеніе ихъ запечатлѣнія—не условіе ихъ отличія отъ другихъ, но какъ причина ихъ единенія съ Агнцемъ и источникъ ихъ небеснаго блаженства. Слѣдовательно, это не то же израильское общество 7, 4, которое здѣсь представляется собраннымъ въ одно цѣлое въ землѣ іудейской подъ руководствомъ Господа [1145]) въ противоположность антихристіанскому царству [1146]).

Точно такъ же эти 144 тыс. 14, 1, очевидно, не есть «христіанская Церковь во время процвѣтанія имперіи звѣря [1147]); онѣ не тѣ же самыя, которыя упомянуты въ 7, 4 — 8, и которыя являются здѣсь, согласно Бож. обѣщанію 7,2, цѣлыми, несмотря на всѣ ужасы антихристіанскихъ гоненій [1148]).

По мнѣнію другихъ толкователей, эти 144 тыс. только напоминаютъ прежнихъ; онѣ суть, вообще, прославленные христіане, перешедшіе въ вѣчность послѣ страданій антихристіанскаго времени [1149]), или тѣ, которые въ 7, 4—8 были лишь предназначены для прославленія [1150]), или же, наконецъ, онѣ суть христіане изъ язычниковъ, прославленные предъ Богомъ подобно тѣмъ 144 тыс. израильтянъ, которые были предназначены къ прославленію, какъ запечатлѣнные (7, 2—4): первые—до общаго обращенія израильскаго народа, послѣдніе—послѣ [1151]).

Всѣ эти объясненія основаны на предвзятой мысли о соотношеніи 144 тыс. 14,1 съ тѣми, которыя упомянуты въ 7,2. Но въ дѣйствительности такого соотношенія нѣтъ, развѣ кромѣ самаго числа 144 тыс. Впрочемъ, это число взято не для точнаго обозначенія численности того и другого собранія, но для указанія на полноту опредѣленнаго Богомъ количества совершенныхъ: 144 тыс. есть число 12 колѣнъ народа Божія, умноженное на тысячу [1152]). Для безошибочнаго представленія, кто такое эти 144 тысячи, нужно обратиться къ самому тексту 14 главы.

Первѣе всего онѣ суть христіане прославленные, ибо являются не на землѣ, а на небѣ и вмѣстѣ съ Агнцемъ. На ихъ челахъ на-

чертано имя Агнца и имя Его Отца. А это, примѣнительно къ 2, 17 и 3, 12, нужно понимать въ смыслѣ дарованной награды за предшествовавшіе подвиги земной жизни. Ихъ земная жизнь, ихъ христіанскіе подвиги, ихъ неуклонное послѣдованіе и подражаніе І. Христу — Агнцу непорочному, такъ проникли все ихъ существо, что какъ бы отражались на ихъ челахъ и говорили о ихъ принадлежности къ Богу и Агнцу и потому о заслуженности ихъ блаженства. На ихъ челахъ имя не только Бога Отца, но и Агнца І. Христа, такъ какъ человѣческое спасеніе совершается и Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ (Іоаннъ 3, 35 — 36). Небесное блаженство прославленныхъ, описываемое въ 2 и 3 стихахъ, состоитъ въ слушаніи и участіи въ небесномъ пѣніи. Голоса пѣнія Іоаннъ услыхалъ съ неба. Это не означаетъ того [1153]), что голосъ пѣнія слышался въ другомъ мѣстѣ, чѣмъ то, гдѣ находились 144 тысячи прославленныхъ. Іоаннъ говоритъ здѣсь по отношенію къ себѣ и по отношенію къ себѣ опредѣляетъ то мѣсто, откуда слышался голосъ. Голосъ слышался съ той же Сіонской горы, отъ того же небеснаго престола, откуда Іоаннъ слышалъ голоса и ранѣе (4, 8; 5, 9; 7, 10) и гдѣ теперь къ прежнимъ небожителямъ присоединились новые. Голосъ былъ подобенъ шуму множества вода (1, 15) и звукамъ сильнаго грома (4, 5). Эти звуки сливались въ одну дивную гармонію съ мелодичными и тихими звуками гуслей. Подъ эти звуки пѣлась пѣснь передъ престоломъ Божіимъ въ присутствіи четырехъ животныхъ и старцевъ, окружавшихъ его. По содержанію пѣснь называется новою [1154]), — новою въ томъ смыслѣ, что содержитъ въ себѣ хвалу и благодарность за тѣ Божественныя благодѣянія, которыхъ удостоились избранные и совершенные христіане, теперь предстоящіе предъ престоломъ въ количествѣ 144 тысячъ. Это прославленіе воздается не за Божественное всемогущество міротворенія (5, 11), не за человѣческое спасеніе вообще (5, 9) [1155]), но за тѣ дивныя дѣла Божественнаго всемогущества и милосердія, которыя явлены были Богомъ въ продолженіе христіанской исторіи и особенно въ послѣднее антихристіанское время: эта пѣснь была и побѣдною [1156]) и вмѣстѣ благодарственною. Поэтому никто и не могъ научиться этой пѣсни (2, 17) и понять ее, кромѣ тѣхъ 144 тысячъ, которыя сами были свидѣтелями всего этого (1 Кор. 2, 9). Въ этомъ пѣніи не принимали участія ни ангелы [1157]) ни другіе прежде прославленныя христіане [1158]), но только эти 144 тысячи [1159]), какъ искупленные отъ земли. Послѣднее выраженіе (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) указываетъ не на общее дѣло искупленія

человѣческаго рода отъ грѣха, проклятія и смерти [1160]), но на частное дѣло искупленія, избранія (Фил. 1, 23), изъятія (ср. 5, 9) изъ среды живущихъ на землѣ. Слѣдовательно, искупленные отъ земли суть тѣ, которые, освободившись отъ нечестій и страданій земной жизни [1161]), предстоятъ предъ престоломъ Бога и Агнца, какъ небесные граждане [1162]).

Кто же теперь сами по себѣ эти 144 тысячи, искупленныхъ отъ земли, и въ чемъ ихъ заслуга передъ Господомъ? На это отвѣчаютъ 4 и 5 стихи.

Первѣе всего, онѣ суть тѣ, которые не осквернились съ женщинами (1 Тим. 2, 14; Сир. 25, 24; 2 Кор. 7, 1). Здѣсь, очевидно, разумѣется не плотское блудодѣяніе, какъ грѣхъ противъ седьмой заповѣди, грѣхъ плоти и грѣхъ духа — сердца (Мѳ. 5, 27 — 28); точно такъ же нельзя здѣсь имѣть въ виду блудодѣянія въ переносномъ смыслѣ слова, т.-е. идолопоклонства и всевозможныхъ пороковъ. Свобода отъ этого, не запятнанность въ этомъ отношеніи не составляетъ особенной христіанской добродѣтели. Соблюдать себя отъ прелюбодѣянія (Евр. 13, 4; 1 Кор. 7, 1—8; 1 Тим. 4, 1—13) и отъ духовнаго идолопоклонства (1 Іоан. 5, 21) предписывается свящ. Писаніемъ какъ непремѣнная обязанность каждаго христіанина. Въ похвалу и особенное достоинство совершенныхъ ставится то, что они не осквернили себя съ женщинами; они вообще не сообщались съ женщинами, были строгими дѣвственниками [1163]), не женились и не выходили замужъ [1164]). Дѣвство есть высшая христіанская добродѣтель, она признана таковою І. Христомъ (Мѳ. 19, 11 — 12), и по апостолу дѣвство выше супружества (1 Кор. 7, 8, 9, 32, 33, 38). Цѣломудренность есть долгъ и обязанность каждаго христіанина, но безбрачіе есть подвигъ совершенства. Но только въ послѣднія времена [1165]) возможно такое отрицательное отношеніе къ брачной жизни, когда не только отдѣльныя и единичныя личности принимаютъ на себя подвигъ безбрачія, но цѣлое христіанское общество въ количествѣ 144 тысячъ. Тогда избранные и совершенные для того, чтобы оставаться вѣрными христіанству при страшныхъ гоненіяхъ антихриста среди невозможныхъ условій [1166]), должны будутъ совершенно отказаться отъ брачной жизни, которая можетъ связать ихъ нежелательными узами съ антихристіанскимъ міромъ. Этимъ дѣвственникамъ будетъ присуща не только добродѣтель полнѣйшаго цѣломудрія, но дѣвственность въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ высшая христіанская добродѣтель или какъ совокупность всѣхъ христіанскихъ

ихъ отечеству, къ Божественному престолу и сонмамъ небожителей, окружающихъ его.

Іоаннъ видитъ Агнца, стоящаго на горѣ Сіонѣ, и съ нимъ 144 тыс. Агнецъ, это — образъ І. Христа (5, 6—9; 12, 11; 13, 8), закланнаго за грѣхи человѣческаго рода и Своею кровію пріобрѣвшаго людямъ право приближаться къ престолу Божію (Іоан. 1, 12 — 13) и взывать къ Богу: Авва Отче (Мр. 14, 36; Рим. 8, 15). Онъ стоитъ на горѣ Сіонѣ. Что разумѣется здѣсь подъ Сіономъ? Не та ли іерусалимская возвышенность, гдѣ стоялъ іерусалимскій храмъ [1139]), или, можетъ-быть, это «мысленный Сіонъ», взятый, какъ неопредѣленный пунктъ собранія вѣрующихъ послѣдняго времени [1140])? Видѣніе напоминаетъ собою выраженіе Евр. 12, 22: *вы приступили къ горѣ Сіону и ко граду Бога живаго, къ небесному Іерусалиму и тьмамъ ангеловъ.* И какъ тамъ подъ Сіономъ разумѣется не земной, а небесный Іерусалимъ, городъ Бога живого, такъ точно и здѣсь имѣется въ виду небесный [1141]) Сіонъ, какъ мѣсто небеснаго храма, гдѣ Господь обитаетъ среди ангеловъ и прославленныхъ людей. Только видѣніе небеснаго Сіона, града всемогущаго Бога, и могло быть вполнѣ утѣшительнымъ для гонимыхъ христіанъ антихристіанскаго времени: всемірному антихристіанскому царству (13 глава) здѣсь (въ 14 гл.) противопоставляется всемогущее царство Божіе, которому въ дѣйствительности принадлежитъ обладаніе міромъ. Кромѣ того, по справедливому замѣчанію Генстенберга, «бѣдный естественный Сіонъ для тайнозрителя давно потерялъ уже свое значеніе и былъ для него простою обыкновенною горою» [1142]) и могъ быть только символомъ небеснаго Сіона. Эта мысль подтверждается и дальнѣйшимъ описаніемъ видѣнія. На Сіонской горѣ вмѣстѣ съ Агнцемъ Іоаннъ видитъ 144 тысячи, у которыхъ имя Его [1143]) и имя Отца Его написано на челахъ. Толкователи не могутъ согласиться между собою въ рѣшеніи вопроса, кого нужно разумѣть подъ этими 144 тысячами. Андрей кесарійскій выражается неопредѣленно, говоря, что «они означаютъ или многоплодіе апостольскаго сѣмени, или же новозавѣтныхъ дѣвственниковъ». Тождественны ли эти 144 тысячи съ тѣми, о которыхъ была рѣчь? (7, 9—17). Андрей кесарійскій отвѣчаетъ отрицательно, отвѣчаютъ отрицательно [1144]) и всѣ толкователи. Для признанія тождественности между тѣми и другими недостаетъ опредѣленнаго члена въ нашемъ мѣстѣ, а его нужно было бы ожидать, если бы здѣсь рѣчь шла о предметѣ, уже извѣстномъ изъ предыдущаго. Затѣмъ, у однихъ на челахъ лишь печать живого Бога, у другихъ же имя не

только Бога, но и Агнца. Значитъ, если тѣ 144 тысячи только предназначались для достиженія совершенства черезъ перенесеніе страданій антихристіанскаго времени, то эти представляются достигшими, ибо изображаются уже воспользовавшимися кровію Агнца, какъ средствомъ достиженія совершенства. Объ этомъ говоритъ также и описаніе ихъ нравственныхъ свойствъ въ 4—5 ст. Но главное различіе ихъ въ томъ, что тѣ 144 тысячи запечатлѣны на землѣ и, такъ сказать, для земли; эти же находятся на небѣ, и значеніе ихъ запечатлѣнія—не условіе ихъ отличія отъ другихъ, но какъ причина ихъ единенія съ Агнцемъ и источникъ ихъ небеснаго блаженства. Слѣдовательно, это не то же израильское общество 7, 4, которое здѣсь представляется собраннымъ въ одно цѣлое въ землѣ іудейской подъ руководствомъ Господа [1145]) въ противоположность антихристіанскому царству [1146]).

Точно такъ же эти 144 тыс. 14, 1, очевидно, не есть «христіанская Церковь во время процвѣтанія имперіи звѣря [1147]); онѣ не тѣ же самыя, которыя упомянуты въ 7, 4 — 8, и которыя являются здѣсь, согласно Бож. обѣщанію 7,2, цѣлыми, несмотря на всѣ ужасы антихристіанскихъ гоненій [1148]).

По мнѣнію другихъ толкователей, эти 144 тыс. только напоминаютъ прежнихъ; онѣ суть, вообще, прославленные христіане, перешедшіе въ вѣчность послѣ страданій антихристіанскаго времени [1149]), или тѣ, которые въ 7, 4—8 были лишь предназначены для прославленія [1150]), или же, наконецъ, онѣ суть христіане изъ язычниковъ, прославленные предъ Богомъ подобно тѣмъ 144 тыс. израильтянъ, которые были предназначены къ прославленію, какъ запечатлѣнные (7, 2—4): первые—до общаго обращенія израильскаго народа, послѣдніе—послѣ [1151]).

Всѣ эти объясненія основаны на предвзятой мысли о соотношеніи 144 тыс. 14,1 съ тѣми, которыя упомянуты въ 7,2. Но въ дѣйствительности такого соотношенія нѣтъ, развѣ кромѣ самаго числа 144 тыс. Впрочемъ, это число взято не для точнаго обозначенія численности того и другого собранія, но для указанія на полноту опредѣленнаго Богомъ количества совершенныхъ: 144 тыс. есть число 12 колѣнъ народа Божія, умноженное на тысячу [1152]). Для безошибочнаго представленія, кто такое эти 144 тысячи, нужно обратиться къ самому тексту 14 главы.

Первѣе всего онѣ суть христіане прославленные, ибо являются не на землѣ, а на небѣ и вмѣстѣ съ Агнцемъ. На ихъ челахъ на-

чертано имя Агнца и имя Его Отца. А это, примѣнительно къ 2, 17 и 3, 12, нужно понимать въ смыслѣ дарованной награды за предшествовавшіе подвиги земной жизни. Ихъ земная жизнь, ихъ христіанскіе подвиги, ихъ неуклонное послѣдованіе и подражаніе І. Христу — Агнцу непорочному, такъ проникли все ихъ существо, что какъ бы отражались на ихъ челахъ и говорили о ихъ принадлежности къ Богу и Агнцу и потому о заслуженности ихъ блаженства. На ихъ челахъ имя не только Бога Отца, но и Агнца І. Христа, такъ какъ человѣческое спасеніе совершается и Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ (Іоаннъ 3, 35 — 36). Небесное блаженство прославленныхъ, описываемое въ 2 и 3 стихахъ, состоитъ въ слушаніи и участіи въ небесномъ пѣніи. Голоса пѣнія Іоаннъ услыхалъ съ неба. Это не означаетъ того [1153]), что голосъ пѣнія слышался въ другомъ мѣстѣ, чѣмъ то, гдѣ находились 144 тысячи прославленныхъ. Іоаннъ говоритъ здѣсь по отношенію къ себѣ и по отношенію къ себѣ опредѣляетъ то мѣсто, откуда слышался голосъ. Голосъ слышался съ той же Сіонской горы, отъ того же небеснаго престола, откуда Іоаннъ слышалъ голоса и ранѣе (4, 8; 5, 9; 7, 10) и гдѣ теперь къ прежнимъ небожителямъ присоединились новые. Голосъ былъ подобенъ шуму множества вода (1, 15) и звукамъ сильнаго грома (4, 5). Эти звуки сливались въ одну дивную гармонію съ мелодичными и тихими звуками гуслей. Подъ эти звуки пѣлась пѣснь передъ престоломъ Божіимъ въ присутствіи четырехъ животныхъ и старцевъ, окружавшихъ его. По содержанію пѣснь называется новою [1154]), — новою въ томъ смыслѣ, что содержитъ въ себѣ хвалу и благодарность за тѣ Божественныя благодѣянія, которыхъ удостоились избранные и совершенные христіане, теперь предстоящіе предъ престоломъ въ количествѣ 144 тысячъ. Это прославленіе воздается не за Божественное всемогущество міротворенія (5, 11), не за человѣческое спасеніе вообще (5, 9) [1155]), но за тѣ дивныя дѣла Божественнаго всемогущества и милосердія, которыя явлены были Богомъ въ продолженіе христіанской исторіи и особенно въ послѣднее антихристіанское время: эта пѣснь была и побѣдною [1156]) и вмѣстѣ благодарственною. Поэтому никто и не могъ научиться этой пѣсни (2, 17) и понять ее, кромѣ тѣхъ 144 тысячъ, которыя сами были свидѣтелями всего этого (1 Кор. 2, 9). Въ этомъ пѣніи не принимали участія ни ангелы [1157]) ни другіе прежде прославленныя христіане [1158]), но только эти 144 тысячи [1159]), какъ искупленные отъ земли. Послѣднее выраженіе (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) указываетъ не на общее дѣло искупленія

человѣческаго рода отъ грѣха, проклятія и смерти[1160]), но на частное дѣло искупленія, избранія (Флп. 1, 23), изъятія (ср. 5, 9) изъ среды живущихъ на землѣ. Слѣдовательно, искупленные отъ земли суть тѣ, которые, освободившись отъ нечестій и страданій земной жизни[1161]), предстоятъ предъ престоломъ Бога и Агнца, какъ небесные граждане[1162]).

Кто же теперь сами по себѣ эти 144 тысячи, искупленныхъ отъ земли, и въ чемъ ихъ заслуга передъ Господомъ? На это отвѣчаютъ 4 и 5 стихи.

Первѣе всего, онѣ суть тѣ, которые не осквернились съ женщинами (1 Тим. 2, 14; Сир. 25, 24; 2 Кор. 7, 1). Здѣсь, очевидно, разумѣется не плотское блудодѣяніе, какъ грѣхъ противъ седьмой заповѣди, грѣхъ плоти и грѣхъ духа — сердца (Мѳ. 5, 27 — 28); точно такъ же нельзя здѣсь имѣть въ виду блудодѣянія въ переносномъ смыслѣ слова, т.-е. идолопоклонства и всевозможныхъ пороковъ. Свобода отъ этого, не запятнанность въ этомъ отношеніи не составляетъ особенной христіанской добродѣтели. Соблюдать себя отъ прелюбодѣянія (Евр. 13, 4; 1 Кор. 7, 1—8; 1 Тим. 4, 1—13) и отъ духовнаго идолопоклонства (1 Іоан. 5, 21) предписывается свящ. Писаніемъ какъ непремѣнная обязанность каждаго христіанина. Въ похвалу и особенное достоинство совершенныхъ ставится то, что они не осквернили себя съ женщинами; они вообще не сообщались съ женщинами, были строгими дѣвственниками[1163]), не женились и не выходили замужъ[1164]). Дѣвство есть высшая христіанская добродѣтель, она признана таковою І. Христомъ (Мѳ. 19, 11 — 12), и по апостолу дѣвство выше супружества (1 Кор. 7, 8, 9, 32, 33, 38). Цѣломудренность есть долгъ и обязанность каждаго христіанина, но безбрачіе есть подвигъ совершенства. Но только въ послѣднія времена[1165]) возможно такое отрицательное отношеніе къ брачной жизни, когда не только отдѣльныя и единичныя личности принимаютъ на себя подвигъ безбрачія, но цѣлое христіанское общество въ количествѣ 144 тысячъ. Тогда избранные и совершенные для того, чтобы оставаться вѣрными христіанству при страшныхъ гоненіяхъ антихриста среди невозможныхъ условій[1166]), должны будутъ совершенно отказаться отъ брачной жизни, которая можетъ связать ихъ нежелательными узами съ антихристіанскимъ міромъ. Этимъ дѣвственникамъ будетъ присуща не только добродѣтель полнѣйшаго цѣломудрія, но дѣвственность въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ высшая христіанская добродѣтель или какъ совокупность всѣхъ христіанскихъ

добродѣтелей, какъ совершеннѣйшая чистота и невинность (2 Кор. 16, 2; Еф. 5, 25—28) [1167]).

О подобномъ же говоритъ и второе достоинство 144 тысячъ искупленныхъ; они всюду слѣдуютъ за Агнцемъ, куда бы онъ ни пошелъ. Эта характеристика — обозначеніе награды, ее нельзя сближать съ 7, 17 и принимать [1168]) за указаніе на источникъ блаженства, заключащійся въ тѣсномъ общеніи съ Агнцемъ — І. Христомъ; скорѣе всего она есть дальнѣйшее исчисленіе заслугъ искупленныхъ. Они суть избранные и совершеннѣйшіе, ибо, презрѣвъ брачную жизнь, презрѣвъ всѣ блага спокойной общественной и семейной жизни, предали себя на всецѣлое служеніе Богу (ср. 1 Кор. 7, 32—33) и въ этомъ смыслѣ всюду ходятъ за Агнцемъ, т.-е. неуклонно исполняютъ всѣ предписанія І. Христа и во всемъ подражаютъ Ему (ср. Мѳ. 10, 38; 16, 24; Лук. 9, 57 — 62) [1169]).

Третья черта достоинства искупленныхъ указывается въ концѣ 4 ст.: они искуплены изъ людей первенцами для Бога и Агнца — ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ [1170]). Они первенцы въ смыслѣ лучшихъ и избраннѣйшихъ (Рим. 11, 16; Іак. 1, 18) [1171]), они «первенцы того совершенства, которое будетъ достижимо при исключительныхъ обстоятельствахъ послѣдняго времени» [1172]). Жизнь безбрачная, вполнѣ посвященная Богу, конечно, есть самая трудная, поэтому она и возвеличивается Господомъ Богомъ. Съ добродѣтелью строгой дѣвственности должны быть нераздѣльны и другія добродѣтели. Дѣвственники, какъ объ этомъ говоритъ и Апокалипсисъ (ст. 5), должны быть совершенно свободны отъ лжи и вполнѣ непорочны. Ложь — лукавство есть общее понятіе неистинности, и потому свобода отъ лжи есть указаніе на высшую чистоту и совершенства нравственнаго состоянія. Лжецъ, по св. Іоанну, тотъ, *кто говоритъ: я позналъ Бога, но заповѣдей Его не соблюдаетъ* (1 Іоан. 2, 4), и высшая ложь (Іоан. 2, 22) идетъ рука объ руку съ богоотступничествомъ и человѣконенавистничествомъ (Рим. 1, 25). Всѣ люди — по природѣ лжецы, и врагъ человѣческаго спасенія прямо называется отцомъ лжи (Іоан. 8, 44); отсюда полнѣйшая искренность и истинность во всемъ есть выраженіе полной побѣды человѣка надъ діаволомъ, полная свобода отъ его злыхъ искушеній и потому полнѣйшая непорочность (ср. 1 Петр. 2, 22) [1173]).

Итакъ, эти 144 тысячи, стоящія вмѣстѣ съ Агнцемъ на горѣ Сіонѣ суть избраннѣйшіе и совершеннѣйшіе христіане и преимущественно христіане послѣдняго антихристіанскаго времени. Такіе хри-

стіане существуютъ и подвизаются въ христіанской Церкви и теперь, и есть тотъ сынъ — мужъ, о которомъ была рѣчь въ 12 гл. 5 ст. Какъ тотъ первенецъ жены — Церкви, такъ и эти первенцы; какъ тотъ былъ восхищенъ къ престолу Божію, такъ и эти ходятъ предъ Агнцемъ и суть первенцы Богу и Агнцу. Тамъ сынъ — мужъ одинъ, но тамъ символъ; здѣсь же ихъ 144 тысячи, ибо взято число, выражающее полноту всѣхъ избранныхъ и совершенныхъ христіанъ, которые достигали и будутъ достигать совершенства.

Во времена антихриста, при тогдашнихъ чрезвычайныхъ условіяхъ, совершенныхъ христіанъ будетъ особенно много, и они могутъ быть сопоставлены съ тѣми 144 тысячами, которыя будутъ запечатлѣны печатью Божіею, какъ совершеннѣйшіе и избраннѣйшіе, достигшіе совершенства послѣ общаго обращенія въ христіанство израильскаго народа и нашедшіе силу для этого совершенства въ той радости, которая должна наполнить христіанскія сердца при такомъ важномъ событіи. И тѣ и другіе — одинаково совершеннѣйшіе и избраннѣйшіе, но одни (дѣвственники) достигали своего совершенства извѣстными подвигами христіанскихъ добродѣтелей, другіе же (запечатлѣнные) достигнутъ своего совершенства въ послѣдніе дни и исключительнымъ подвигомъ въ борьбѣ съ антихристомъ; одни постепенно составляютъ опредѣленное Богомъ число, другіе же составятъ его къ короткое время начала антихристіанскаго царства: одни — на небѣ, другіе — на землѣ.

Видѣніе трехъ ангеловъ вѣстниковъ

(14, 6—13).

Отъ неба, гдѣ происходило предшествовавшее явленіе, взоръ тайнозрителя съ 6 ст. обращается къ землѣ. Онъ видитъ то, что происходитъ на землѣ приблизительно въ то время, къ которому относится предшествующее небесное явленіе. Въ этомъ послѣднемъ была раскрыта истина, что всѣ совершенные христіане-дѣвственники къ концу царства антихриста составятъ цѣлое небесное общество и за свои подвиги добродѣтели будутъ пользоваться преднačатіемъ вѣчнаго блаженства въ тѣсномъ единеніи съ Агнцемъ — Іисусомъ Христомъ. Между тѣмъ, на землѣ, на которой въ это время господство антихриста будетъ уже въ полномъ развитіи, будутъ совершаться послѣдніе призывы къ покаянію и предостереженія о наступленіи страшнаго суда.

Іоаннъ видитъ (въ видѣніи) другого таинственнаго ангела. Онъ называетъ его другимъ (ἄλλος) не для указанія его мѣста въ порядкѣ

явленій ангеловъ, но, какъ замѣчаетъ Генстенбергъ, для обозначенія другого, иного содержанія откровенія; и все выраженіе можетъ быть замѣнено слѣдующимъ: я видѣлъ другое видѣніе, именно, ангела, летящаго посреди неба [1174]). Ангелъ здѣсь не Христосъ, не обыкновенные пророки провозвѣстники Бож. воли [1175]), церковные учители и проповѣдники и не ангелы-хранители и руководители людей въ ихъ познаніи путей Бож. міроправленія [1176]). Для Іоанна, въ его видѣніи, онъ былъ дѣйствительнымъ ангеломъ, однимъ изъ безчисленнаго множества служителей Бож., безплотныхъ вѣстниковъ Бож. воли [1177]). Въ общемъ же раскрытіи Бож. откровенія Апокалипсиса ангелъ въ этомъ видѣніи есть лишь орудіе этого раскрытія, онъ лишь указаніе на послѣдующее, нужно разсматривать не его, но то, что онъ возвѣщаетъ. Онъ летитъ посреди неба ἐν μεσουρανήματι (8, 13) для того, чтобы весь міръ слышалъ возвѣщаемое имъ [1178]), ибо это, дѣйствительно, имѣетъ для него (міра) важное значеніе и предрѣшаетъ его судьбу. Въ рукахъ ангела *вѣчное евангеліе*, т.-е. нѣкоторый свитокъ, книга (10, 2), заключающая въ себѣ извѣстное содержаніе. Вѣчнымъ это евангеліе или собственно его содержаніе названо не потому, что «оно остается всегда неизмѣннымъ, какъ предопредѣленное отъ вѣка раскрытіе Бож. домостроительства» [1179]), ибо для людей оно существенно мѣняется и объ одномъ было возвѣщено въ Ветхомъ завѣтѣ, а о другомъ — въ завѣтѣ Новомъ, но потому, что заключаетъ въ себѣ слово Божіе, которое *нетлѣнно, живо и пребываетъ во вѣки* (1 Петр. 1, 23—25; ср. Мѳ. 24, 3—5) [1180]), потому, что имѣетъ для людей всегда одно и то же высшее и непреложное значеніе и цѣну [1181]).

Евангеліе въ рукахъ ангела было лишь символомъ его проповѣди, самая же эта проповѣдь, какъ содержаніе Евангелія, узнается изъ дальнѣйшихъ словъ и особенно изъ ст. 7. Ангелъ держалъ въ рукахъ Евангеліе лишь какъ знакъ того, что онъ посланъ благовѣствовать всѣмъ живущимъ. Слова: Евангеліе и благовѣствовать; εὐαγγέλιον + εὐαγγελίσαι (болѣе правильно, чѣмъ εὐαγγελίσασθαι) [1182]) (ср. Гал. 1, 11; 1 Кор. 15, 2), хотя обыкновенно употребляются въ смыслѣ возвѣщенія благой и радостной вѣсти, однако, этому словоупотребленію не противорѣчитъ и дальнѣйшее указаніе на благовѣстіе, какъ призывъ бояться Бога.

Сообразно съ Лук. 3, 8, Апок. 10, 7, благовѣствованіемъ можетъ быть и должна быть названа всякая вѣсть, приходящая къ людямъ отъ Бога чрезъ ангела [1183]); всякая вѣсть отъ Бога есть благая

вѣсть, хотя бы возвѣщала судъ и наказаніе, ибо и угроза судомъ есть благой призывъ къ покаянію и возвѣщеніе явленія на землѣ Бож. правды, которая предполагаетъ собою воздаяніе праведникамъ [1184]). Поэтому совершенно излишне стараніе нѣкоторыхъ толкователей [1185]) доказать, что здѣсь подъ Евангеліемъ и его благовѣствованіемъ разумѣется то же самое Евангеліе Іисуса Христа, та же вѣсть о свершенномъ Имъ спасеніи человѣчества, которую еще разъ ангелъ Божій возвѣщаетъ всему міру. Въ такомъ случаѣ пришлось бы совершенно раздѣлить 6 и 7 стихи, но этого не допускаетъ ихъ очевидная тѣсная связь. Благовѣстіе ангела было назначено для живущихъ на землѣ, всякому племени, колѣну и языку [1186]). Здѣсь разумѣются всѣ жители земли безъ исключенія и подраздѣленія, не только грѣшники и язычники [1187]), но и праведники. Для праведниковъ это благовѣстіе было повтореніемъ (13, 10) и заключало въ себѣ несомнѣнное утѣшеніе, такъ какъ предсказывало приближеніе общаго суда и общаго воздаянія, котораго ждали всѣ праведники (6, 10). Относительно того, каково содержаніе этого благовѣстія по отношенію къ грѣшникамъ, говорится въ 7 стихѣ. Обращаясь къ нимъ, ангелъ говоритъ: *Убойтесь Бога и воздайте Ему славу.* Нельзя предполагать [1188]), чтобы въ этихъ и послѣдующихъ словахъ заключалось указаніе на проповѣдь Евангелія среди всѣхъ народовъ земли, та проповѣдь, о которой говорилъ Спаситель (Мѳ. 24, 14), какъ о знаменіи близости кончины міра. Въ пользу этого мнѣнія не говоритъ ничего и то предположеніе, что въ концѣ стиха рѣчь о Богѣ только какъ о Творцѣ всего міра, каковой истины, повидимому, не знаютъ тѣ, къ кому обращено благовѣстіе. Но, во-первыхъ, ссылка на Мѳ. 24, 14 ничего не доказываетъ, ибо тамъ говорится не о какомъ-либо усиленіи миссіонерской проповѣди Евангелія въ концѣ міра, а лишь о томъ, что къ тому времени Евангеліе должно быть уже проповѣдано вездѣ и всѣмъ должно быть извѣстно его содержаніе. А во-вторыхъ, невѣрно и предположеніе, что содержаніемъ проповѣди ангела есть возвѣщеніе истины о бытіи Бога Творца и Міроправителя, Которому должны воздавать поклоненіе всѣ Его твари. Содержаніе этой проповѣди не познаніе Бога, но: «Убойтеся Бога». Страхъ Божій есть начало всякой премудрости (Притч. 9, 10), онъ есть и необходимое условіе для покаянія.

Если люди по дѣйствію діавола изъ-за страха предъ его насиліями и подъ вліяніемъ его козней поклонились звѣрю — антихристу (13, 7), то теперь, въ противоположность этому, они призываются

изъ-за страха предъ Богомъ воздать Ему славу, какъ дѣйствительному Міроправителю, какъ единственному высшему и всесовершеннѣйшему Существу. Насталъ для людей послѣдній часъ возможности покаянія, ибо наступилъ послѣдній часъ суда, послѣ котораго уже не будетъ этой возможности [1189]). Поклонитесь (а «не познайте») истинному Богу, говоритъ благовѣстіе, и не почитайте твари выше Творца (Рим. 1, 25; Пс. 95, 7). Только Господь есть истинный Богъ, ибо Онъ есть Творецъ міра, Творецъ неба и земли, моря и источниковъ воды (Ср. Іер. 10, 11; Дѣян. 14, 15). Если же Богъ есть Творецъ всего, то Онъ, конечно, есть и Властитель всего, и Ему принадлежитъ истинное господство, и истинное царство на землѣ, и казни, постигающія землю, и царство антихриста, о которыхъ было возвѣщено (8, 7—12) и будетъ возвѣщено впереди (16, 1—9), являются очевиднымъ доказательствомъ этой истины, а равно и безсилія антихриста, который ничего не можетъ противопоставить этимъ казнямъ. Это видѣніе ангела съ призывомъ къ покаянію служитъ дополненіемъ къ явленію двухъ свидѣтелей (11, 3—12) во второмъ порядкѣ. Какъ тѣ два свидѣтеля призывали людей къ покаянію, такъ точно и здѣсь говорится о подобной же проповѣди. Можетъ быть даже, что разумѣются здѣсь именно эти свидѣтели; но во всякомъ случаѣ это—лица, подобныя имъ; это—проповѣдники-апостолы послѣдняго времени, какъ были они и въ первое время христіанства. Поэтому и ихъ проповѣдь названа евангеліемъ, хотя, кромѣ благовѣстія о Христѣ, содержала и призывъ къ покаянію.

За первымъ призывомъ къ покаянію послѣдовалъ второй. На первый, состоящій въ простой проповѣди, въ указаніи на прошедшее и на Божественныя свойства Творца и Судіи, люди антихристова царства, подобно современникамъ Ноя, отвѣчали равнодушіемъ. Въ виду этого второй призывъ, подобно тому какъ это было по отношенію къ фараону и египтянамъ (Исх. 8, 2), состоитъ въ указаніи на дѣйствительную жизнь антихристіанскаго міра. Эта казнь — паденіе Вавилона. Новый ангелъ, ангелъ новаго, слѣдующаго видѣнія, указываетъ людямъ на совершившееея паденіе (ст. 8) съ тою цѣлію, чтобы побудить ихъ воспользоваться этимъ событіемъ, какъ призывомъ къ раскаянію.

Толкователи совершенно расходятся въ рѣшеніи вопросовъ, какъ понимать это откровеніе и что нужно разумѣть подъ Вавилономъ.

Прошедшее время глагола «палъ» (ἔπεσεν) указываетъ на событіе не въ отношеніи его ко времени жизни тайнозрителя и самаго ви-

денія, но лишь на его мѣсто въ порядкѣ другихъ видѣній Апокалипсиса. Вавилонъ представляется падшимъ только въ видѣніи, и только въ видѣніи на это указывается людямъ антихристіанскаго времени. Явленіе ангела съ вѣстію о паденіи Вавилона нельзя принимать за предсказаніе, которое въ употребленіи прошедшаго времени заключало бы указаніе на непремѣнность будущаго событія, представлявшагося взору тайнозрителя какъ бы уже совершившимся [1190]); нельзя уподоблять это явленіе и тѣмъ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ (Ис. 21, 9; Іер. 50, 2; 51, 8 и др.), гдѣ будущія событія изображались уже совершившимися. Паденіе Вавилона въ свое время, во время конца антихристіанскаго царства, будетъ событіемъ совершившимся, и тогда-то оно и будетъ ангельскою вѣстію для антихристіанскаго міра, будетъ знаменіемъ времени, однимъ изъ послѣднихъ предсказаній близости общаго страшнаго суда. Это будетъ началомъ суда, первымъ камнемъ, брошеннымъ въ міръ при его осужденіи Богомъ (18, 21).

Сообразно съ этимъ нужно объяснить и самое наименованіе Вавилона. Нельзя согласиться съ толкователями, подразумѣвающими здѣсь подъ Вавилономъ языческое римское царство, «которое, какъ желалъ этого тайнозритель, говорящій языкомъ еврейскаго и христіанскаго современнаго ему общества, должно пасть, какъ палъ и Вавилонъ историческій [1191]); равнымъ образомъ нельзя также ограничивать значеніе видѣнія паденія Вавилона предсказаніемъ разрушенія Рима варварскими народами (подъ предводительствомъ Алариха) [1192]). Первое пониманіе не согласно съ боговдохновеннымъ достоинствомъ Апокалипсиса, второе же (а вмѣстѣ съ тѣмъ и первое) противорѣчитъ тому общему положенію, что Апокалипсисъ — откровеніе по преимуществу отдаленнаго и будущаго и событій антихристіанскаго времени.

Это мнѣніе, что подъ Вавилономъ разумѣется языческій міръ [1193]), столица римской имперіи, основывается кромѣ общихъ догадокъ и сближеній на 1 Петр. 5, 13, гдѣ будто бы Вавилономъ названа римская столица. Но послѣднее вовсе не доказано; да если бы и было доказано, то все-таки ничего не можетъ говорить въ пользу указаннаго мнѣнія: что сказано ап. Петромъ, того нельзя съ обязательностію приписывать св. Іоанну.

Вавилонъ извѣстенъ въ свящ. исторіи какъ главный городъ царства, враждебнаго іудейскому народу. Поэтому нужно ожидать, что и въ откровеніи о будущемъ богувраждебномъ царствѣ антихриста Вавилонъ взятъ, какъ указаніе на главный городъ этого царства. Вавилонъ есть прекрасный образъ для всякаго богувраждебнаго города [1194]),

потому что въ немъ, въ лицѣ вавилонскаго народа и его царей, особенно сильно выразилось стремленіе человѣческой силы и человѣческой мудрости стать выше Божественной силы и Бож. мудрости (Дан. 4, 27) [1195]). А такъ какъ и въ послѣднее антихристіанское время царство антихристово задастся такою же цѣлію замѣнить все святое и Божественное человѣческимъ и антихристіанскимъ, то и главный городъ этого царства какъ нельзя ближе будетъ напоминать собою древній Вавилонъ. И если ветхозавѣтные пророки весьма часто пророчествовали о паденіи Вавилона и о сокрушеніи его боговраждебной силы, то о такомъ же паденіи говорится и въ Апокалипсисѣ. Даже самое выраженіе этого послѣдняго: *Палъ, палъ Вавилонъ, городъ великій,* представляетъ собою какъ бы повтореніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ о паденіи халдейскаго Вавилона, именно (Ис. 21; Іер. 50, 2; 51, 8; Зах. 2, 11). Такъ что сообразно съ этимъ и въ соотвѣтствіе тому, что въ 14 гл. рѣчь идетъ о послѣднихъ временахъ антихриста, подъ паденіемъ Вавилона естественнѣе всего понимать паденіе будущаго Вавилона, главнаго города будущаго антихристіанскаго царства [1196]), не съ такимъ же собственнымъ именемъ, но съ такимъ же характеромъ его жителей и съ такимъ же свойствомъ и задачами власти его правителя. И какъ послѣ паденія истор. Вавилона еврейскій народъ могъ возвратиться въ Іерусалимъ (Ис. 21, 9), такъ и послѣ паденія будущаго Вавилона должна наступить свобода чадъ Божіихъ, которой, по слову апостола, ожидаетъ вся природа (Рим. 8, 21).

Причиною паденія будущаго Вавилона выставляется то же, что было причиною паденія и халдейскаго Вавилона. Это—именно идолопоклонство, религія, враждебная истинной религіи. О халдейскомъ Вавилонѣ прор. Іеремією было сказано, что онъ былъ золотою чашею, опьянявшею всю землю; народы пили изъ нея вино и безумствовали (Іер. 51, 7). Подобно сему и о причинѣ паденія будущаго Вавилона говорится, что онъ яростнымъ виномъ блуда своего напоилъ всѣ народы—ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς. Въ ветхозавѣтныхъ пророческихъ писаніяхъ мы встрѣчаемся съ выраженіями о винѣ ярости Божіей (Ис. 51, 17, 22; Іер. 25, 15); тамъ, равно какъ и въ Апокалипсисѣ (14, 10), слово «ярость» указываетъ на силу Бож. гнѣва. Но здѣсь слово τοῦ θυμοῦ—«ярости» (яростнымъ) употреблено въ первоначальномъ и коренномъ значеніи слова θυμός (отъ θύω—въ значеніи «жгу») въ значеніи жара, пламени [1197]). Блудодѣяніе названо яростнымъ виномъ въ смыслѣ его силы воспламенять человѣческое тѣло, человѣческія страсти.

Понятіе же самаго блудодѣянія и любодѣйцы въ свящ. Писаніи очень часто употребляется въ примѣненіи къ городамъ (Ис. 1, 24; 23, 15, 17, 22; Наум. 3, 4) и обыкновенно указываютъ на все то развращающее вліяніе, которое оказываютъ тѣ или другіе города на народы своею торговлею, своими нравами и своимъ идолопоклонствомъ. Въ приложеніи къ нашему мѣсту вино ярости блудодѣянія Вавилона будетъ означать не общую роскошную жизнь, которая можетъ служить соблазномъ [1198]), но по преимуществу то изъ этой жизни, что болѣе всего возбуждаетъ гнѣвъ Божій. А это заключается ближе всего въ религіозно-нравственномъ развращеніи; причиною паденія будущаго Вавилона будетъ то, что онъ явится главнымъ центромъ антихристіанской силы и антихристіанскихъ соблазновъ, отвлекая людей отъ истиннаго богопочитанія и побуждая ихъ поклоняться антихристу.

Паденіе Вавилона, какъ главнаго города будущаго антихристіанскаго царства, было лишь началомъ страшнаго суда надъ міромъ. Судъ долженъ распространиться на все царство, и гнѣвъ Божій обрушиться на всѣхъ, принадлежащихъ къ этому царству.

Какъ бы для усиленія впечатлѣнія отъ паденія Вавилона третій ангелъ громкимъ голосомъ обращается съ угрозою ко всѣмъ поклоняющимся звѣрю и принимающимъ его начертаніе на свое чело или на свою руку. Угроза, очевидно, обращена къ тѣмъ самымъ людямъ, которые имѣлись въ виду въ 13, 16 [1199]) и которые, по изображенію 8 ст., упивались и услаждались яростнымъ виномъ вавилонскаго блудодѣянія, т.-е. роскошною антихристіанскою жизнію. Теперь, въ противоположность этому, имъ угрожается предстоящею необходимостью пить изъ чаши гнѣва Божія. Это — обычное пророческое выраженіе о Бож. гнѣвѣ; только здѣсь оно усиливается новыми поясненіями. Вино, говорится, цѣльное, т.-е. не разбавленное водою, что обыкновенно дѣлается для уменьшенія его крѣпости. Такое вино должно означать гнѣвъ Божій, нисколько не смягчаемый Божественнымъ милосердіемъ. Милость Божія всегда сопровождаетъ Бож. судъ надъ человѣкомъ (Пс. 84, 11), и если теперь о ней не упоминается, то, очевидно, рѣчь идетъ о послѣднемъ страшномъ судѣ послѣ окончательнаго паденія антихристіанскаго царства. Поэтому въ концѣ 10 ст. и 11 ст. говорится о такихъ наказаніяхъ и мученіяхъ, которыя, обычно, въ свящ. Писаніи прилагаются къ описанію вѣчной жизни грѣшниковъ.

Грѣшники, поклонявшіеся звѣрю, будутъ мучимы въ огнѣ и сѣрѣ. На основаніи Быт. 19, 24 и Лук. 17, 29 огонь и сѣра являются принадлежностью адскихъ мученій, на что указываютъ также и слѣ-

дующія мѣста свящ. Писанія: Апок. 19, 20; 20, 10; 21, 8; Мѳ. 5, 22; 13, 42; Лук. 16, 24; Ис. 66, 24. Выраженіе, что мученія будутъ происходить предъ Агнцемъ и предъ святыми ангелами, т.-е. какъ бы въ виду ихъ, указываетъ на особенную силу мученій, горечь которыхъ будетъ увеличиваться еще отъ того, что мучимые будутъ сравнивать свое мученіе съ блаженствомъ святыхъ и постоянно думать о тѣхъ, за вражду къ которымъ они сдѣлались достойны вѣчнаго наказанія. Новая черта вѣчныхъ мученій, что дымъ отъ нихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ, напоминаетъ собою мѣсто изъ пророка Исаіи: *превратятся рѣки его въ смолу и прахъ его въ сѣру, и будетъ земля его горящею смолою: не будетъ гаснуть ни днемъ ни ночью, вѣчно будетъ восходить дымъ ея* (34, 9, 10; ср. Ис. 66, 24; Быт. 19, 28). Мученія грѣшниковъ будутъ постоянны; имъ не будетъ перерыва, и поклонявшійся звѣрю грѣшникъ, мучимый изо дня въ день, не будетъ имѣть ни одной минуты успокоенія, ни малѣйшаго времени, свободнаго отъ этихъ мученій.

Такимъ образомъ, мученія являются страшною противоположностію вѣчному блаженству небожителей, о которыхъ было сказано это; они ни днемъ ни ночью не знаютъ покоя, но не отъ мученій, а отъ добровольнаго славословія: «Святъ, Святъ, Святъ» (5, 8—10).

По контрасту, отъ изображенія будущей судьбы грѣшниковъ тайнозритель обращается къ святымъ, еще живущимъ на землѣ. *Здѣсь*,—говоритъ онъ,—*терпѣніе святыхъ* (ὧδε ὑπομονὴ τῶν ἁγίων). «Здѣсь» равносильно: «по отношенію къ сказанному», «имѣя въ виду сказанное». Терпѣніе — ὑπομονή, какъ и 2, 2; 13, 10, означаетъ не простое терпѣливое перенесеніе страданій и лишеній, но терпѣніе, соединенное съ надеждой, или, собственно, терпѣливое ожиданіе. И все выраженіе 12 ст.: *здѣсь терпѣніе святыхъ и соблюдающихъ* (οἱ τηροῦντες) *заповѣди Божіи и вѣру въ Іисуса*, указываетъ на то, что святые, въ угрозѣ грѣшникамъ страшными наказаніями ада, должны почерпать для себя утѣшеніе и ободреніе, преодолѣвать малодушіе при своемъ постоянномъ исповѣданіи христіанской вѣры среди антихристіанскихъ гоненій (ср. 1 Іоан. 3, 23) и питать твердую надежду, что эти гоненія скоро кончатся.

Но и, кромѣ этого, святымъ, гонимымъ антихристомъ, а равно и всѣмъ вообще христіанамъ всѣхъ временъ возвѣщается новое утѣшеніе отъ престола Божія. Іоаннъ слышитъ небесный голосъ, но не извѣстно чей,—голосъ ли І. Христа, или голосъ одного изъ блаженныхъ, или старцевъ [1200]), или, вообще, небесный голосъ [1201]), какъ

голосъ Божій, голосъ Бож. откровенія. Этотъ голосъ повелѣваетъ Іоанну написать: *Отнынѣ блаженны мертвые, умирающіе въ Господѣ.* Повелѣніе равносильно 1, 19 (ср. 22, 10) и говоритъ о томъ, что истина этого откровенія должна занимать видное мѣсто и существенное значеніе среди другихъ истинъ, которыя уже возвѣщены ему и которыя будутъ возвѣщены.

Слово: «отнынѣ» — ἀπ' ἄρτι (Мѳ. 26, 14; Іоан. 1, 51), «съ этого времени», помѣщенное русскимъ переводомъ въ началѣ предложенія, въ дѣйствительности должно стоять въ концѣ его, послѣ: въ Господѣ умирающіе (ἀποθνήσκοντες [1202]). Оно относится и къ блаженны [1203]), μακάριοι, и къ умирающіе [1204]) и говоритъ не о томъ только, что и умершіе и всѣ умирающіе становятся блаженными въ Господѣ съ момента видѣнія, и не о томъ исключительно, что будутъ блаженны всѣ умирающіе послѣ видѣнія, но и то и другое; вообще, блаженство принадлежитъ всякому умирающему въ Господѣ безъ отношенія ко времени видѣнія.

Мертвыми въ свящ. Писаніи (Мѳ. 8, 22; 8, 10; 1 Сол. 4, 16; 1 Кор. 15, 18) одинаково называются и праведники и грѣшники, поэтому въ 13 ст., чтобы показать, о комъ собственно идетъ рѣчь и кому принадлежитъ блаженство, прибавлено поясненіе: умирающіе въ Господѣ — οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες. Это добавленіе находитъ себѣ объясненіе въ словахъ Спасителя: *пребудьте во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и вы, если не будете во Мнѣ* (Іоан. 15, 4); оно говоритъ о тѣсномъ общеніи между умирающимъ и Господомъ. Здѣсь, такимъ образомъ, имѣются въ виду не мученики только (ср. 2, 10), но, вообще, всѣ христіане, которые умираютъ въ истинной вѣрѣ въ Іисуса Христа и въ твердой надеждѣ на Его милосердіе (1 Кор. 15, 18; 1 Сол. 4, 16). Они въ самой своей жизни доказываютъ, что они достойны блаженства, какъ дара любви Божіей, ибо и сами возлюбили Господа, доказывая это исполненіемъ Его заповѣдей (Іоан. 15, 10) [1205]). Таковыхъ «утѣшаетъ откровеніе, возвѣщая, что, когда бы ни постигла ихъ смерть, при какихъ бы условіяхъ они ни покинули своей земной жизни, послѣ ихъ смерти ихъ ожидаетъ блаженство. *Да* (ναί), *истинно это!* говоритъ Духъ Божій, — Духъ сообщающій откровеніе [1206]), и ἵνα ἀναπαύσονται славянскій переводъ передаетъ «да почіютъ», русскій же совсѣмъ опускаетъ ἵνα [1207]) поэтому пусть успокоятся они отъ трудовъ своихъ. Труды, это — не что иное, какъ вся жизнь христіанина, которая есть непрестанный трудъ, непрестанная работа и непрестанное несеніе креста.

Царствіе небесное силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его (Мѳ. 11, 12; Апокал. 2, 2; Іоанн. 4, 38). Христіанскій трудъ, или трудъ христіанскаго совершенствованія, сопровождающійся нерѣдко несчастіями, страданіями и лишеніями въ земной жизни, послѣ смерти вполнѣ прекратится; тогда останутся лишь плоды этого труда, лишь его благія и утѣшительныя послѣдствія (1 Сол. 1, 3; 1 Кор. 3, 8; 15, 58). То, что совершитъ человѣкъ хорошаго въ этой жизни, не пропадетъ для него и для его блаженства въ будущемъ; все хорошее пойдетъ вслѣдъ за нимъ и послѣ его смерти. Добродѣтельный человѣкъ, усовершаясь въ добродѣтельной жизни, складываетъ себѣ сокровища на небѣ. Его добрыя дѣла на землѣ и для земныхъ предварятъ его на небѣ, куда онъ явится послѣ своей смерти. По нимъ, по ихъ достоинству, какъ бы по нѣкоторой одеждѣ, будетъ судимъ каждый христіанинъ (Мѳ. 22, 13) и, сообразно съ ними (2 Кор. 5, 10), или будетъ принятъ въ брачный чертогъ, или низверженъ въ тьму кромѣшную.

Видѣніе жатвы и обрѣзанія винограда

(14, 14—20).

Разсмотрѣнное видѣніе 14 гл. очень близко подходитъ къ послѣднему моменту всемірной исторіи —къ страшному суду. Послѣднее видѣніе 9—11 ст. уже предсказываетъ близость наступленія вѣчныхъ мученій грѣшниковъ: все въ мірѣ достигло своей намѣченной цѣли и предѣла. Видѣнія 14 — 20 ст. непосредственно примыкаютъ къ видѣнію 8 стиха и раскрываютъ какъ уже дѣйствительное событіе то, что было только предсказано въ 9—11 стихахъ. Судъ Божій начался съ Вавилона, главнаго города будущаго антихристіанскаго царства. Вавилонъ палъ (ст. 8), но нечестивые, не смотря на это и не обращая вниманія на угрозы вѣчными мученіями (9—11), попрежнему коснѣли въ своемъ нечестіи. Мѣра долготерпѣнія Божія истощилася, насталъ часъ воздаянія и праведникамъ и грѣшникамъ. И вотъ Іоаннъ въ новомъ видѣніи (*взглянулъ я* — εἶδον) видитъ среди свѣтлыхъ облаковъ подобнаго Сыну человѣческому, имѣющему на головѣ золотой вѣнецъ, а въ рукѣ — острый серпъ [1208]).

Свѣтлое или бѣлое (λευκός) облако, сопровождающее и окружающее предметъ явленія, есть знакъ величія и славы и составляетъ, такъ сказать, существенную черту будущаго второго пришествія Господа. Особенно выразительно въ этомъ отношеніи слѣдующее выраженіе свящ.

Писанія: *И увидятъ Сына человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ великою силою и славою.* (Мѳ. 24, 30; Лук. 21, 27). Среди свѣтлыхъ облаковъ Іоаннъ видитъ и величественно возсѣдающаго (4, 2—4) подобнаго Сыну человѣка. Подобный—ὅμοιος—говоритъ не о приблизительномъ отдаленномъ сходствѣ и напоминаніи, но о дѣйствительномъ тождествѣ и равно слову ὡς, какъ оно употреблено, напр., въ 5, 6. Самое выраженіе о подобіи нужно сопоставить съ 1, 13; Мѳ. 24, 30 и Дан. 7, 13 и видѣть въ немъ то же самое значеніе. Явившійся, очевидно, не ангелъ, безплотный духъ, представлявшій собою І. Христа [1209]), не ангелъ смерти [1210]), не человѣкъ въ образѣ ангела, являющагося образомъ людей, служащихъ на землѣ орудіемъ Божественнаго суда, [1211]) но Самъ І. Христосъ [1212]), Мессія [1213]) въ Своемъ образѣ человѣческаго Сына, грядущій въ міръ для суда надъ нимъ. Это вполнѣ подтверждается эпитетомъ Сына человѣческаго, который прилагается въ свящ. Писаніи только къ І. Христу и именно къ Мессіи, сначала приходившему для искупленія человѣческаго рода, а потомъ имѣющаго прійти для суда надъ нимъ. Подтверждается это пониманіе и тѣмъ еще, что во-1) сидящаго окружаютъ свѣтлыя облака (Мѳ. 24, 30), во-2) на Его головѣ золотой вѣнецъ, который въ откровеніи всегда служитъ знакомъ царскаго достоинства (ср. 19, 12; 6, 2; 9, 7) и нигдѣ не приписывается ангеламъ [1214]) и въ-3) въ Его рукѣ острый серпъ. Эта послѣдняя черта напоминаетъ выраженіе Мѳ. 9, 38: *Молите господина жатвы* (ср. Мр. 4, 29). Серпъ есть орудіе жатвы, и если жатва, которая означаетъ судъ надъ міромъ, должна произойти по повелѣнію І. Христа (Мѳ. 13, 30), то всего естественнѣе Его и нужно разумѣть подъ имѣющимъ серпъ для жатвы. Не противорѣчитъ признанію въ сидящемъ съ серпомъ въ рукахъ І. Христа и то, что говорится въ 15 ст. Изъ храма вышелъ новый ангелъ, который сказалъ сидящему съ серпомъ въ рукѣ, чтобы Онъ пустилъ серпъ Свой и пожалъ. Какъ согласить, что ангелъ даетъ повелѣніе Іис. Христу, если мы будемъ подразумѣвать Его подъ образомъ сидящаго? Совершенно свободно. Храмъ здѣсь, конечно, не храмъ іерусалимскій, не Церковь Христова [1215]), но храмъ небесный [1216]), тотъ самый, который былъ упомянутъ въ 11, 19, который есть жилище Божіе и источникъ всякаго откровенія и основа исполненія Бож. предопредѣленія. Ангелъ, выходящій изъ этого храма, есть, такимъ образомъ, вѣстникъ Бож. повелѣнія, предопредѣленнаго отъ вѣка (15, 5 — 6; 16, 1). Слѣдовательно, рѣчь не о приказаніи отъ ангела, но о

приказаніи чрезъ ангела. Повелѣніе исходитъ отъ Самого Бога, рѣчь объ исполненіи воли Божіей. Но и Самъ І. Христосъ неоднократно свидѣтельствовалъ, что Его дѣятельность, какъ Сына, всегда сообразовалась съ волею Отца небеснаго и Онъ былъ ея исполнителемъ (ср. Іоан. 5, 19, 27, 30 и Апок. 1, 1). И въ данномъ случаѣ І. Христосъ, грядущій на облакахъ, является исполнителемъ Бож. предвѣчнаго предопредѣленія о судѣ надъ человѣческимъ родомъ; а самое повелѣніе чрезъ ангела близко напоминаетъ слово Спасителя, что о днѣ и часѣ Его второго пришествія никто не знаетъ, кромѣ небеснаго Отца (Мр. 13, 32; Дѣян. 1, 7).

Итакъ, І. Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, получаетъ Бож. повелѣніе произвести жатву: *пусти серпъ твой* (πέμψον τὸ δρεπάνον). Въ послѣднихъ словахъ заключается олицетвореніе: серпъ какъ бы живое самодѣйствующее существо, которому самому предоставляется совершить свое дѣло (Мр. 4, 29; Іоан. 3, 13). Пришло время жатвы, ибо жатва на землѣ созрѣла (ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς). Жатва (ср. Мѳ. 9, 37) — не дѣло жатвы (Мѳ. 13, 20), но то, что подлежитъ жатвѣ. Эта жатва уже созрѣла, и мало того, что созрѣла, но,—на что указываетъ глаголъ ἐξηράνθη (отъ ξηραίνειν) — «изсушать» (16, 12),—перезрѣла и не можетъ безъ вреда оставаться не сжатою [1217])).

Самый образъ жатвы въ свящ. Писаніи обыкновенно употребляется для обозначенія духовной жатвы, или суда,— таковы, напр., мѣста Мѳ. 9, 38; 13, 36; Іоан. 4, 35; Мр. 9, 29. Но особенно ясно представленіе жатвы сближено съ понятіемъ послѣдняго суда у прор. Іоиля: *Я возсяду, чтобы судить всѣ народы отовсюду. Пустите въ дѣло серпы, ибо жатва созрѣла... Близокъ день Господень въ долинѣ суда* (3, 12, 13, 14). Жатва и, по слову Спасителя, есть кончина міра (Мѳ. 13, 39), такъ что и здѣсь подъ явленіемъ сидящаго, т.-е. І. Христа, съ серпомъ для жатвы и самая жатва всей земли означаетъ второе пришествіе Господа для суда надъ міромъ. Оно будетъ въ то время, когда этотъ міръ въ своемъ развитіи и добра и зла дойдетъ до предопредѣленнаго Богомъ предѣла, когда праведники явятъ себя достаточно совершенными и достойными предуготовленныхъ имъ наградъ, а грѣшники вполнѣ обнаружатъ свою злобу и нераскаянность. Но эта жатва еще не жатва наказанія, не есть произнесеніе приговора и надъ нечестивыми, каковою она представляется у пр. Исаіи 27, 11 и у Іереміи 51, 33. О жатвѣ въ ея послѣднемъ смыслѣ говорится далѣе. Теперь же въ 15 ст., повидимому, говорится только о жатвѣ, какъ отдѣленіи пшеницы отъ пле-

велъ (Мѳ. 13, 30). Это — картина не всего страшнаго суда, о которомъ предсказывалось въ 14, 7, но только его начала; это тотъ моментъ его, когда Судія Господь *возсядетъ на престолъ славы Своей; и соберутся предъ Нимъ всѣ народы; и отдѣлитъ однихъ отъ другихъ* (Мѳ. 25, 31—32), когда Онъ чрезъ ангеловъ *соберетъ избранныхъ Его отъ четырехъ вѣтровъ отъ края небесъ до края ихъ* (Мѳ. 24, 31). Такимъ образомъ, апокалиптическая жатва есть собраніе Господомъ всѣхъ вѣрныхъ (1 Сол. 4, 17) и выдѣленіе ихъ отъ нечестивыхъ предъ произнесеніемъ окончательнаго приговора послѣ страшнаго общаго суда [1218]).

О самомъ судѣ въ этомъ мѣстѣ Апокалипсиса умалчивается, и непосредственно за явленіемъ жатвы слѣдуетъ явленіе обрѣзанія винограда (17—20 ст.), какъ картина осужденія грѣшниковъ на вѣчныя мученія. Іоаннъ видитъ другого новаго ангела, который выходитъ изъ храма, какъ и ангелъ—вѣстникъ ст. 15. Онъ также имѣетъ въ рукѣ серпъ, какъ и сидящій на облакѣ (ст. 14), но не окруженъ облаками и не имѣетъ короны на головѣ. Всѣ эти признаки ясно отличаютъ его отъ ангела І. Христа [1219]) и ставятъ его въ разрядъ простыхъ ангеловъ, служителей Божіихъ и исполнителей Его воли.

Вслѣдъ за этимъ ангеломъ появляется еще новый ангелъ. Но онъ выходитъ уже не изъ самаго храма (11, 19), какъ предыдущіе, не изъ святилища, но отъ жертвенника, и названъ имѣющимъ власть надъ огнемъ. Послѣдняя черта характеристики при сближеніи ея съ 7, 1 и 16, 5 даетъ право заключать, что этотъ ангелъ принадлежитъ къ числу тѣхъ ангеловъ, слугъ Божіихъ, которые управляютъ въ мірѣ тѣми или другими стихіями. Во всякомъ случаѣ здѣсь нельзя видѣть простого указанія на отношенія этого ангела къ огню храмового жертвенника [1220]) или указанія на огонь Бож. гнѣва, исходящаго отъ Бож. престола [1221]). Такое объясненіе совершенно не имѣетъ основанія въ текстѣ, гдѣ жертвенникъ вовсе не сопоставляется съ огнемъ. Жертвенникъ имѣетъ самостоятельное значеніе въ описаніи обстановки явленія, и его нельзя принимать за жертвенникъ святилища [1222]), который называется (ср. 8, 3) золотымъ жертвенникомъ [1223]). Это, несомнѣнно, жертвенникъ всесожженія, упоминаемый ранѣе въ 6, 9 и 8, 3 и 5 [1224]). Отношеніе тамъ упоминаемаго жертвенника къ нашему мѣсту можетъ быть указано въ томъ, что отъ этого жертвенника (6, 9) была возносима молитва убіенныхъ праведниковъ объ отмщеніи нечестивымъ, т. е. о судѣ надъ міромъ. Теперь, какъ бы въ отвѣтъ на эти молитвы, отъ того же жертвенника

выходитъ ангелъ съ повелѣніемъ отъ Бога произвести судъ надъ нечестивыми.

Ангелъ, вышедшій отъ жертвенника, повелѣваетъ ангелу, вышедшему изъ храма, пустить серпъ (ср. 15 ст.) и обрѣзать грозды винограда на землѣ, потому что и они уже созрѣли. Ангелъ повергъ свой серпъ и обрѣзалъ виноградъ на землѣ и бросилъ въ великое точило гнѣва Божія. Предметъ обрѣзанія въ первомъ случаѣ названъ гроздами (τοὺς βότρυας), а во второмъ — виноградомъ (τὴν ἄμπελον); но это понятія синонимическія, и одно указываетъ на отдѣльныя ягоды въ вѣткѣ, а другое — на всю вѣтку[1225]).

Христосъ называлъ себя виноградною лозою, вѣрующихъ—вѣтвями (Іоан. 15, 5), а міръ уподоблялъ виноградпику. Но во время антихриста міръ почти весь отречется отъ Христа, и если останется попрежнему виноградникомъ, то уже такимъ, который не будетъ имѣть никакой связи со Христомъ. Хотя на вѣтвяхъ и будутъ ягоды, но самая лоза не будетъ привитою къ І. Христу; она одичаетъ, и ея плоды будутъ дикими и негодными (Іоан. 15, 6; Рим. 11, 17), поэтому, какъ дикія и негодныя, ягоды винограда будутъ брошены въ точило гнѣва Божія. Эта картина отчасти напоминаетъ Ис. 25, 10; 63, 3; Іер. 51, 33; Ам. 1, 3; Мих. 4, 13; Зах. 14, но ближе всего слова пророка Іоиля: *Пустите въ дѣло серпы, ибо жатва созрѣла; идите, спуститесь, ибо точило полно и подточилія переполняются, потому что злоба ихъ велика* (3, 13). Сообразно съ этимъ и подъ обрѣзаніемъ винограда въ нашемъ мѣстѣ нужно разумѣть судъ Божій надъ грѣшниками. Они, отдѣленные отъ праведниковъ, подвергаются возмездію Бож. гнѣва. Велико это точило Бож. гнѣва, ибо судъ совершается Богомъ всемогущимъ и праведнымъ; велико оно и потому, что велико число нечестивыхъ и велики ихъ прегрѣшенія.

Виноградъ, брошенный въ точило, былъ истоптанъ, т.-е. грѣшный міръ былъ подвергнутъ казни. Степень наказанія и множество наказанныхъ поясняется сравненіемъ съ обиліемъ виноградпаго сока (названнаго здѣсь прямо кровью), который, не вмѣщаясь въ приготовленномъ точилѣ, течетъ чрезъ его края. Это и означаютъ слова текста: потекла кровь изъ *точила даже до уздъ конскихъ на тысячу шестьсотъ стадій.* Точило, мѣсто наказанія, представляется находящимся внѣ города. Понимаемое въ буквальномъ смыслѣ это выраженіе можетъ служить указаніемъ на обычное явленіе, что виноградныя точила помѣщались за городомъ, — такъ было въ Іерусалимѣ. Въ

переносномъ же смыслѣ оно должно служить указаніемъ на мѣсто суда надъ грѣшниками. Гдѣ будетъ происходить этотъ судъ? — Внѣ города. Одни толкователи подъ этимъ городомъ разумѣютъ городъ Іерусалимъ, главный городъ Палестины [1226]), и предполагаютъ, что мѣстомъ внѣ города будетъ та самая долина Іоасафата, которая и по пророчеству прор. Іоиля (3, 2, 4) прямо названа долиною суда. Сюда, говорятъ они, въ эту долину соберется все нечестивое воинство и будетъ осуждено Господомъ, кровь ихъ потечетъ (Ис. 63, 1—6) столь большимъ потокомъ, что захватитъ все пространство Палестины, которая измѣрялась позднѣйшими іудеями въ 1600 стадій. Но пророчество Іоиля въ своемъ буквальномъ значеніи первѣе всего относится къ суду Божію надъ язычниками въ ихъ отношеніи къ Израилю, и, понимаемое въ смыслѣ предсказанія о будущемъ судѣ, оно, конечно, должно потерять нѣкоторыя свои буквальныя черты, ибо точная географія и точныя географическія мѣры не приложимы къ Апокалипсису.

Во избѣжаніе трудности пониманія этого мѣста нѣкоторые толкователи подъ Іерусалимомъ разумѣютъ христіанскую Церковь, общество І. Христа, и выраженіе «внѣ города», по ихъ мнѣнію, означаетъ лишь то, что судъ Божій не коснется членовъ Церкви. Но это толкованіе въ свою очередь отличается излишнею общностью и отвлеченностью и не соотвѣтствуетъ конкретности апокалиптическихъ видѣній.

До сего времени рѣчь была о послѣднихъ временахъ антихриста. Тогда будетъ свой главный городъ царства; и о его паденіи, подъ видомъ паденія Вавилона, уже было раскрыто въ предыдущемъ видѣніи. Такимъ образомъ, здѣсь подъ городомъ нельзя разумѣть [1227]) этотъ городъ нечестія. Но будетъ ли тогда городъ Божій, городъ, подобный древнему Іерусалиму, какъ средоточіе святости и богопочитанія? Въ виду всемірнаго господства антихриста, въ виду преслѣдованій имъ всего святого и бѣгства Церкви въ пустыню, такого города предположить нельзя. И если здѣсь рѣчь идетъ о городѣ, то, слѣдовательно, не о какомъ-либо будущемъ географическомъ городѣ, какъ мѣстожительствѣ святыхъ послѣдняго времени. Подъ городомъ здѣсь разумѣются тѣ, кто живетъ въ городахъ, т.-е. святые Божіи, которые, будучи собраны Господомъ отъ четырехъ вѣтровъ земли (Мѳ. 24, 31), составятъ городъ живого Бога. Слѣдовательно, этотъ городъ не Сіонъ (14, 1), не вѣрующіе, разсѣянные по всей землѣ предъ окончаніемъ міра [1228]), но собраніе ихъ всѣхъ въ единое цѣлое, послѣ ихъ окончательнаго отдѣленія отъ нечестивыхъ. Это—пшеница, кото-

рая при жатвѣ будетъ отдѣлена отъ плевелъ, предназначенныхъ для сожженія огнемъ (Мѳ. 13, 30).

Казнь нечестивыхъ произойдетъ внѣ города, т.-е. по отдѣленіи ихъ отъ праведниковъ. Обиліе крови наказанныхъ сравнивается съ потокомъ столь глубокимъ, что онъ будетъ достигать до уздъ коней. Сравненіе, очевидно, взято изъ обыкновенныхъ войнъ, гдѣ кони сражающихся дѣйствительно ходятъ по окровавленной землѣ. Самая мѣра въ 1600 стадій[1229]) говоритъ не о дѣйствительномъ протяженіи Палестины[1230]), не о 32 географическихъ миляхъ ея пространства[1231]), на каковомъ пространствѣ и должна совершиться казнь нечестивыхъ; равнымъ образомъ здѣсь нельзя видѣть и одно только общее указаніе на громадность пространства[1232]). Число 1600 должно имѣть свое спеціальное значеніе. Какъ составленное изъ 40 × 40 дней покаянія и поста (ср. Числ. 14, 36; Суд. 13, 1; Езек. 4, 6; 29, 11), оно можетъ говорить о высшей степени наказанія[1233]) нечестивыхъ, ибо въ удовольствіяхъ и законопреступленіяхъ они не знали границъ. По причинѣ ихъ нечестія оно (наказаніе) проходитъ чрезъ тысячу шестьсотъ стадій[1234]). Если же число 1600 производить какъ 4 (четыре стороны свѣта), умноженное само на себя и увеличенное во сто — число полноты, то оно будетъ указывать[1235]) на всеобщность наказанія нечестивыхъ: гдѣ бы они ни были предъ страшнымъ судомъ, они будутъ собраны со всѣхъ сторонъ свѣта и получатъ должное возмездіе (ср. 14, 10).

VI.

Четвертый порядокъ обнаруженій Бож. міроправленія.

Видѣніемъ 15 главы начинается новый (четвертый) порядокъ апокалиптическихъ обнаруженій Бож. міроправленія. Предыдущій начался откровеніемъ о Церкви Христовой, чрезъ раскрытіе видѣнія жены, бѣжавшей отъ звѣря въ пустыню; кончился онъ сообщеніемъ откровенія о страшномъ судѣ, который представленъ въ двухъ моментахъ: 1) выдѣленіе праведниковъ и 2) казнь грѣшниковъ. Этотъ порядокъ сообщилъ много новаго сравнительно съ предшествующими порядками, но открылъ не все, и слѣдующій порядокъ долженъ внести нѣкоторыя дополненія и поясненія.

Видѣніе ангеловъ съ семью послѣдними язвами

(15, 1—8).

Новое видѣніе и новый порядокъ Іоаннъ начинаетъ почти тѣми же словами, какъ и порядокъ предыдущій. Такъ же, какъ и тогда (12, 1), онъ видитъ на небѣ великое знаменіе; но здѣсь онъ это великое знаменіе называетъ еще «чуднымъ» (θαυμαστόν). Цѣль добавленія, конечно, та, чтобы показать, что это знаменіе, какъ достойное удивленія, должно обратить на себя особенное вниманіе. Если вся вселенная дивилась, видя исцѣленною рану звѣря, вышедшаго изъ моря (13, 3), то она должна болѣе дивиться этому новому знаменію, ибо оно означаетъ болѣе важное для нея, чѣмъ исцѣленная рана звѣря. Іоаннъ видитъ семь ангеловъ. Самъ онъ не опредѣляетъ, кто были эти ангелы и была ли рѣчь о нихъ ранѣе, но уже отсутствіе опредѣленнаго члена говоритъ въ пользу предположенія, что это суть совершенно новые ангелы. Поэтому нѣтъ основанія сближать ихъ [1236]) съ ангелами (8, 2 и 1, 4), [1237]) и тѣмъ болѣе совершенно ото-

ждествлять. Миссія и тѣхъ и другихъ ангеловъ совершенно другая. И если престолъ Божій окружаетъ безчисленное множество ангеловъ, всегда готовыхъ исполнять волю Божію, и если нужно предполагать 7, 1; 14, 18; 16, 5), что ангелы имѣютъ свои особыя назначенія, то и по отношенію къ нашему мѣсту необходимо допустить, что здѣсь рѣчь идетъ о совершенно особенныхъ ангелахъ. Можно только предполагать о ихъ высшемъ чинѣ, такъ какъ явленіе ихъ названо великимъ и дивнымъ знаменіемъ.

О ихъ высшемъ чинѣ говоритъ послѣдующій эпитетъ: они имѣютъ семь послѣднихъ язвъ. Господь Богъ, подобно какъ нѣкогда Моисею въ Египтѣ (Исх. 9, 13—15), поручилъ имъ произвести послѣднія казни, которыми должна окончиться ярость Божія. Эти язвы—казни (πληγή) есть обнаруженіе гнѣва Божія надъ грѣшнымъ міромъ, подпавшимъ по своей доброй волѣ власти діавола и антихриста; казни не первыя, а послѣднія. Онѣ, какъ обнаруженія Бож. гнѣва въ его послѣдней степени, говорятъ объ окончательномъ судѣ надъ грѣшнымъ міромъ и о послѣднихъ земныхъ человѣческихъ мученіяхъ, за которыми послѣдуютъ мученія вѣчныя. Такимъ образомъ, миссія семи ангеловъ важна въ томъ отношеніи, что они являются провозвѣстниками и совершителями высшаго проявленія Бож. гнѣва, слугами праведнаго Судіи и Мздовоздателя (Ис. 9, 19; Дан. 11, 36) [1238]).

Явленіе ангеловъ перваго стиха можно разсматривать какъ общее введеніе къ 15 и 16 главамъ [1239]). Тайнозритель не останавливается на этомъ явленіи и переходитъ сейчасъ же къ слѣдующему, которое и описываетъ, начиная съ 2 ст. Онъ видитъ, какъ бы стеклянное море, смѣшанное съ огнемъ (ὡς θάλασσαν ὑαλίνην περὶ μεμιγμένην). Видѣніе моря предъ небеснымъ престоломъ было описано уже въ 4, 6; оно также было названо и тамъ стекляннымъ. Но какъ бы для отличія тамъ прибавлено, что оно было подобно кристаллу, это же изображается смѣшаннымъ съ огнемъ. Въ общемъ, все-таки между тѣмъ и другимъ моремъ существуетъ почти тождество и, очевидно, произошло лишь нѣкоторое измѣненіе видѣннаго прежде. Прежде оно было ясно и спокойно, какъ кристаллъ, теперь же отливало огнемъ, какъ бываетъ переливъ цвѣтовъ въ драгоцѣнныхъ камняхъ [1240]). Это море (ср. 4, 6)—не дѣйствительное море, ибо передъ нимъ поставлено ὡς — какъ бы; оно не море блаженныхъ святыхъ, окружающихъ небесный престолъ [1241]). Трудно допустить и то мистическое толкованіе, что подъ моремъ здѣсь разумѣются воды жизни (Іоан. 7, 35—39), а подъ огнемъ огонь, нисшедшій на апостоловъ, и что все вмѣстѣ озна-

чаетъ высокое состояніе святыхъ въ блаженномъ царствѣ [1242]). Море, какъ принадлежность Бож. престола, можетъ быть понято, какъ особенная сфера, какъ его отблескъ подобно радугѣ (4, 3), какъ лучи Бож. Существа, выражающіе Его природу и свойства Его дѣятельности [1243]). По изображенію (4, 6) эти лучи были чистыми и спокойными (море было подобно кристаллу). Теперь же море смѣшано съ огнемъ; теперь дѣятельность Божія по отношенію къ міру измѣнилась, и къ ней присоединился огонь Его гнѣва. Богъ обнаруживаетъ Себя по отношенію къ міру не только какъ Его величественный Творецъ, Управитель и Спаситель, но и какъ праведный Судія, посылающій страшныя казни на нераскаянныхъ грѣшниковъ. На этомъ морѣ (а не на берегу его) [1244]), т.-е. въ сферѣ, въ свѣтѣ и блескѣ величественнаго и грознаго Бож. существа, стоятъ побѣдившіе звѣря, *и начертаніе его и число имени его.* Ихъ положеніе напоминаетъ [1245]) не израильтянъ по переходѣ ихъ черезъ Красное море, но блаженныхъ ангеловъ и святыхъ предъ небеснымъ престоломъ. Это значитъ, что къ сонмамъ ангеловъ и святыхъ теперь, послѣ страшныхъ гоненій антихристіанскаго времени, присоединились новые слуги Божіи, они одни изъ тѣхъ, которые указаны въ 7, 14, какъ пришедшіе отъ великой скорби [1246]). Они названы побѣдившими [1247]) звѣря — νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ. Предлогъ ἐκ, посредствомъ котораго связанъ глаголъ νικάω съ его дополненіями указываетъ (сообразно съ латинскою конструкціею) [1248]) не на объективную побѣду надъ самимъ звѣремъ, не на преодолѣніе его и уничтоженіе его, но на побѣду субъективную, на то, что эти стоящіе на морѣ не дали, не допустили звѣрю побѣдить себя, не подчинились ему [1249]). Внѣшне, по тѣлу, они могли быть даже побѣжденными звѣремъ и даже умерщвленными (11, 7; 13, 7), но внутренно, по духу, по поведенію, побѣдителями являются они, ибо (ср. 13, 14—17; 14, 9—11) они не согласились подчиниться звѣрю, поклониться ему и принять на чело свое его начертаніе или число его имени; они, такимъ образомъ, преодолѣли стремленіе звѣря сдѣлать ихъ своими поклонниками и побѣдоносно отошли въ вѣчность къ небесному престолу. Теперь они стоятъ здѣсь съ гуслями Божіими въ своихъ рукахъ. Гусли, это—Бож. инструментъ; онѣ даны имъ отъ Бога (5, 8; 14, 2) для вознošенія благозвучной пѣсни, содержаніе которой излагается далѣе.

Стоящіе на морѣ *поютъ пѣснь Моисея, раба Божія, и пѣснь Агнца,* не двѣ пѣсни, но одну пѣснь, которая лишь носитъ двойное названіе [1250]). Она называется Моисеевою пѣснію не потому, что ее

поютъ ветхозавѣтные праведники [1251]), но потому, что содержитъ въ себѣ воспоминаніе о тѣхъ казняхъ, которыя были посланы на Египетъ отъ Господа чрезъ Моисея и за которыя евреи прославили Бога въ своей торжественной пѣсни послѣ перехода чрезъ Красное море (Исх. 15, 1—19).

Другое названіе пѣсни — пѣснь Агнца. Это названіе указываетъ не на то, конечно, что она составлена Агнцемъ, І. Христомъ, но на то, что въ ней прославляется дѣло человѣческаго спасенія, совершеннаго І. Христомъ (Hengstenberg, Füller). Пѣснь 3 и 4 ст. нельзя сближать съ пѣснью 14, 3, такъ какъ ту пѣли дѣвственники и ея содержаніе было недоступно ни для кого, кромѣ ихъ. Пѣснь (15, 3—4) въ своихъ отдѣльныхъ словахъ и выраженіяхъ и въ общемъ тонѣ весьма близко подходитъ къ Исх. 15, 1—19; Исаіи 12, 1—6; Пс. 91, 6; 65, 2, 144, 17; Іер. 10, 7, и, по аналогіи съ этими мѣстами, должна быть понята какъ славословіе Богу за только что обнаруженныя Имъ дѣла праведнаго суда надъ грѣшниками; она есть прославленіе за дѣла Бож. всемогущества, которыя были явлены надъ царствомъ антихриста. Вслѣдствіе этого здѣсь еще новое подтвержденіе того положенія, что стоящіе на морѣ суть мученики антихристіанскаго времени, скончавшіеся во время преслѣдованія антихриста. Вся пѣснь можетъ быть раздѣлена на четыре строфы. Первая восхваляетъ Господа, какъ Господа и Вседержителя, за Его великія и чудныя дѣла; вторая восхваляетъ Его какъ Царя народовъ (τῶν ἐθνῶν) [1252]) за правду и истинность Его путей (Рим. 11, 33). Третья строфа говоритъ о томъ, что весь міръ долженъ бояться Господа и воздавать должную славу и честь Его имени; четвертая строфа обосновываетъ страхъ предъ Господомъ (ср. Іер. 10, 7) и необходимость Его прославленія. Основаніе это заключается въ святости Бож. существа. Правильное чтеніе 4 ст. не: ὅτι μόνος ἅγιος — ибо Ты единъ Святъ, но: ὅτι μόνος ὅσιος, — ибо Ты одинъ благочестивъ (славянскій переводъ —«преподобенъ»). Οσιος не то же, что ἅγιος; послѣднее свойство въ приложеніи къ Божеству означаетъ Его безконечную чистоту и совершенство; ὅσιος же, означающее собственно «благочестивый», обыкновенно прилагается по отношенію къ человѣку и употребляется для указанія на согласіе его поступковъ и настроенія съ Бож. заповѣдями. Если же свойство благочестія въ нашемъ мѣстѣ отнесено и къ Богу, то, какъ это отмѣчаетъ Генгстенбергъ, здѣсь нужно видѣть не что иное, какъ сопоставленіе (Пс. 85, 8, 9) истиннаго Бога съ богами языческими и съ антихристомъ, богомъ послѣдняго времени. Какъ

богамъ языческимъ (по миѳологіи) не принадлежало благочестіе въ его широкомъ смыслѣ, такъ не будетъ благочестивъ и антихристъ, хотя и будетъ требовать поклоненія себѣ, какъ истинному Богу. Только истинный Богъ, Творецъ, Міроправитель и Мздовоздатель обладаетъ благочестіемъ во всей его полнотѣ; только Его дѣла вполнѣ согласны съ тѣмъ идеаломъ святости, совершенства и непорочности, Который и есть Онъ Самъ. Посему-то (ὅτι) всѣ народы (Мих. 4, 2; Ис. 2, 2; Зах. 8, 20) или отдѣльныя личности изъ всѣхъ народовъ (Дѣян. 10, 35) поклонятся Всесвятому Богу и признаютъ въ Немъ для себя высшій идеалъ совершенства. Самаго широкаго признанія эта истина Бож. совершенства достигнетъ только тогда, когда послѣ казней антихристіанскаго времени особенно будутъ обнаружены правосудіе и всемогущество Божіи и тѣ пути Его Бож. правды и вѣчнаго предопредѣленія, которыми Онъ ведетъ міръ къ предопредѣленной ему цѣли. Но и тогда это признаніе сдѣлается свойственнымъ лишь отдѣльнымъ личностямъ изъ всѣхъ народовъ; остальные же если и воздадутъ славу Богу и поклонятся Ему, то только лишь въ силу чрезвычайности явленій Бож. гнѣва (1, 7), а не въ силу своего искренняго раскаянія и обращенія на путь благочестія (9, 20, 21; 16, 11—21).

Послѣ описанія чисто небеснаго видѣнія, въ 5 ст. Іоаннъ обращается своимъ взоромъ къ видѣнію, тѣсно связанному съ событіями на землѣ, которыя и объясняются изъ предыдущаго. Предыдущее видѣніе говорило о положеніи святыхъ, достигающихъ неба во время страданій антихристіанскаго времени, а новое видѣніе говоритъ уже о самыхъ страданіяхъ благочестивыхъ, страданіяхъ, которыя для нечестивыхъ будутъ казнями.

Іоаннъ видитъ на небѣ открытый храмъ скиніи. Подобное же видѣніе описано 11, 19, только тамъ храмъ названъ Божіимъ, и предметомъ созерцанія указанъ ковчегъ завѣта. Скинія, это, очевидно,— тотъ походный храмъ еврейскаго народа, о которомъ сообщается въ Исх. 29, 10, 11, 32. Въ 5 ст. говорится объ открытіи не скиніи вообще съ ея святилищемъ и дворомъ; они были открыты и доступны всегда, но только храма скиніи свидѣтельства, т.-е. важнѣйшей части ея, которой и принадлежало значеніе свидѣтельства — откровенія (τοῦ μαρτυρίου) (ср. Исх. 25, 22). Святое святыхъ, гдѣ ковчегъ завѣта, служило для ветхозавѣтнаго человѣка самымъ священнымъ мѣстомъ, источникомъ откровенія, и доступъ туда былъ дозволенъ только одному первосвященнику и притомъ только однажды въ годъ. И если въ видѣніи Апокалипсиса представляется открытымъ для всѣхъ доступъ въ

Святое святыхъ, къ ковчегу откровенія [1253]), то это должно, очевидно, означать послѣдніе моменты Бож. откровенія, послѣднія явленія Бож. суда надъ человѣческимъ родомъ. Небесный храмъ раскрылся настолько, что было видно Святое святыхъ и ковчегъ съ заповѣдями, какъ свидѣтель противъ грѣховъ человѣчества. Нужно ожидать окончательнаго суда, суда грознаго, какимъ былъ и могъ только быть судъ ветхозавѣтный, не знавшій милости, ибо онъ не зналъ благодати [1254]).

Изъ Святое святыхъ, т.-е. отъ самаго престола Божія и какъ бы отъ Бога, вышли семь ангеловъ, тѣ самые, о которыхъ было упомянуто въ 1 ст. Они назначены (ἔχοντες—«имѣющіе») быть вѣстниками послѣднихъ семи казней-язвъ. Какъ вѣстники, они были одѣты въ чистую и свѣтлую льняную одежду и опоясаны по персямъ золотымъ поясомъ. Эта одежда напоминаетъ несомнѣнно собою одежду Сына человѣческаго (1, 13) и говоритъ о томъ, что ихъ миссія есть исполненіе воли І. Христа, какъ Судіи міра [1255]). Чистота одежды ангеловъ соотвѣтствуетъ праведности и истинности путей Божіихъ (ст. 3), свѣтлость (λαμπρός) же—величію Божеств. всемогущества и дивности Его дѣлъ (ст. 3). Чистотѣ и свѣтлости одежды соотвѣтствуетъ своимъ блескомъ и драгоцѣнностію золотой поясъ (21, 18).

Этимъ ангеламъ однимъ изъ четырехъ животныхъ даны были (4, 6) золотыя чаши, наполненныя гнѣвомъ Божіимъ. Цѣль и значеніе этихъ чашъ будетъ указано въ 16, 1: *вылейте семь чашъ гнѣва Божія на землю.* А такъ какъ гнѣвъ Божій, которымъ были наполнены чаши, въ свящ. Писаніи почти всегда изображается подъ образомъ огня (Пс. 78, 6; Іер. 10, 25 и Апок. 15, 2; 18, 8), то нужно полагать, что и чаши ангеловъ были также наполнены огнемъ. Что же касается того вопроса, почему одно изъ четырехъ животныхъ, а не кто-либо изъ небожителей передаетъ чаши, то, конечно, то или другое рѣшеніе его не представляетъ особаго значенія. Эбрардъ полагаетъ, что животное, какъ символъ силъ Божіихъ въ природѣ, передаетъ и Божественное повелѣніе о разрушительныхъ дѣйствіяхъ въ ней; но этому противорѣчитъ 6, 1—2, и лучше думать, что животное, какъ существо ближайшее къ престолу Божію, и передаетъ важнѣйшее Бож. повелѣніе [1256]).

Окончаніе стиха, именно, наименованіе Бога живущимъ во вѣки вѣковъ, сообразно Втор. 32, 40; Евр. 10, 31; Пс. 89, 2, нужно понимать, какъ указаніе на то, что въ вѣчности Бож. Существа, въ Его премірности, обусловливающей собою Его неизмѣняемость и правосу-

діе, заключается основаніе Его праведнаго гнѣва противъ всего зла, которое возникаетъ только во времени и есть нарушеніе и противорѣчіе гармоніи міра. Лишь только были переданы чаши, какъ весь храмъ наполнился дымомъ славы Божіей, такъ что доступъ въ него сталъ невозможенъ. Дымъ, замѣчаетъ Генгстенбергъ, всегда въ Апокалипсисѣ является продуктомъ огня (8, 4; 9, 2; 14, 11 и др.). Огонь же служитъ символомъ гнѣва Божія. Поэтому, то обстоятельство, что храмъ наполнился дымомъ отъ славы Божіей, нужно понимать, какъ указаніе на возгорѣвшійся гнѣвъ Божій [1257]). Этотъ гнѣвъ Божій, гнѣвъ, не смягчаемый Бож. милостію, ибо доступъ въ храмъ къ Богу и Его милости представляется закрытымъ, долженъ поразить грѣшный антихристіанскій міръ [1258]) Такому заключенію не противорѣчитъ и то, что дымъ названъ дымомъ *отъ славы Божіей и отъ силы Его*. По аналогіи съ Исх. 40, 34; 1 Цар. 8, 10, 11, слава Божія можетъ обнаруживаться въ явленіи облаковъ; облако темное служитъ также символомъ гнѣва (Исх. 12, 5). Слава Божія, въ выраженіи Апокалипсиса, и вообще соединена съ Его силою и есть ея явленіе, поэтому и дымъ (6 ст.) является символомъ обнаруженія славнаго Бож. всемогущества. Вслѣдствіе этого (Исх. 19, 18; Евр. 12, 18 и особенно Ис. 6, 4) вслѣдъ за явленіемъ дыма, наполнившаго храмъ Божій, нужно ожидать обнаруженія карающей десницы Божіей (Исх. 14, 24). Такъ, дѣйствительно, и есть: слѣдующая глава говоритъ о страшныхъ казняхъ, которыя ниспосланы были Богомъ на антихристіанскій міръ.

Видѣніе семи чашъ послѣднихъ казней

(16, 1—21).

Семь послѣднихъ казней начинаются по особенному голосу изъ храма, какъ бы по особому приказанію и знаку. Голосъ, по замѣчанію Іоанна, слышался изъ храма (какъ бы по особому приказанію и знаку) и, очевидно, принадлежалъ Самому Господу [1259]), ибо въ храмѣ не было никого, кромѣ Бога, и никто не могъ войти въ него (ст. 8), даже херувимы пребываютъ внѣ его (ст. 7) [1260]). Этому не противорѣчитъ [1261]) и то обстоятельство, что голосъ слышался не отъ храма, а изъ храма; предполагается, Господь пребываетъ въ Своемъ храмѣ и оттуда повелѣваетъ Своимъ громкимъ (1, 10; Іезек. 9, 1) голосомъ, который въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія иногда уподобляется голосу грома (Пс. 76, 19).

поютъ ветхозавѣтные праведники [1251]), но потому, что содержитъ въ себѣ воспоминаніе о тѣхъ казняхъ, которыя были посланы на Египетъ отъ Господа чрезъ Моисея и за которыя евреи прославили Бога въ своей торжественной пѣсни послѣ перехода чрезъ Красное море (Исх. 15, 1—19).

Другое названіе пѣсни — пѣснь Агнца. Это названіе указываетъ не на то, конечно, что она составлена Агнцемъ, І. Христомъ, но на то, что въ ней прославляется дѣло человѣческаго спасенія, совершеннаго І. Христомъ (Hengstenberg, Füller). Пѣснь 3 и 4 ст. нельзя сближать съ пѣснью 14, 3, такъ какъ ту пѣли дѣвственники и ея содержаніе было недоступно ни для кого, кромѣ ихъ. Пѣснь (15, 3—4) въ своихъ отдѣльныхъ словахъ и выраженіяхъ и въ общемъ тонѣ весьма близко подходитъ къ Исх. 15, 1—19; Исаіи 12, 1—6; Пс. 91, 6; 65, 2, 144, 17; Іер. 10, 7, и, по аналогіи съ этими мѣстами, должна быть понята какъ славословіе Богу за только что обнаруженныя Имъ дѣла праведнаго суда надъ грѣшниками; она есть прославленіе за дѣла Бож. всемогущества, которыя были явлены надъ царствомъ антихриста. Вслѣдствіе этого здѣсь еще новое подтвержденіе того положенія, что стоящіе на морѣ суть мученики антихристіанскаго времени, скончавшіеся во время преслѣдованія антихриста. Вся пѣснь можетъ быть раздѣлена на четыре строфы. Первая восхваляетъ Господа, какъ Господа и Вседержителя, за Его великія и чудныя дѣла; вторая восхваляетъ Его какъ Царя народовъ (τῶν ἐθνῶν) [1252]) за правду и истинность Его путей (Рим. 11, 33). Третья строфа говоритъ о томъ, что весь міръ долженъ бояться Господа и воздавать должную славу и честь Его имени; четвертая строфа обосновываетъ страхъ предъ Господомъ (ср. Іер. 10, 7) и необходимость Его прославленія. Основаніе это заключается въ святости Бож. существа. Правильное чтеніе 4 ст. не: ὅτι μόνος ἅγιος — ибо Ты единъ Святъ, но: ὅτι μόνος ὅσιος, — ибо Ты одинъ благочестивъ (славянскій переводъ —«преподобенъ»). Οσιος не то же, что ἅγιος; послѣднее свойство въ приложеніи къ Божеству означаетъ Его безконечную чистоту и совершенство; ὅσιος же, означающее собственно «благочестивый», обыкновенно прилагается по отношенію къ человѣку и употребляется для указанія на согласіе его поступковъ и настроенія съ Бож. заповѣдями. Если же свойство благочестія въ нашемъ мѣстѣ отнесено и къ Богу, то, какъ это отмѣчаетъ Генгстенбергъ, здѣсь нужно видѣть не что иное, какъ сопоставленіе (Пс. 85, 8, 9) истиннаго Бога съ богами языческими и съ антихристомъ, богомъ послѣдняго времени. Какъ

богамъ языческимъ (по миѳологіи) не принадлежало благочестіе въ его широкомъ смыслѣ, такъ не будетъ благочестивъ и антихристъ, хотя и будетъ требовать поклоненія себѣ, какъ истинному Богу. Только истинный Богъ, Творецъ, Міроправитель и Мздовоздатель обладаетъ благочестіемъ во всей его полнотѣ; только Его дѣла вполнѣ согласны съ тѣмъ идеаломъ святости, совершенства и непорочности, Который и есть Онъ Самъ. Посему-то (ὅτι) всѣ народы (Мих. 4, 2; Ис. 2, 2; Зах. 8, 20) или отдѣльныя личности изъ всѣхъ народовъ (Дѣян. 10, 35) поклонятся Всесвятому Богу и признаютъ въ Немъ для себя высшій идеалъ совершенства. Самаго широкаго признанія эта истина Бож. совершенства достигнетъ только тогда, когда послѣ казней антихристіанскаго времени особенно будутъ обнаружены правосудіе и всемогущество Божіи и тѣ пути Его Бож. правды и вѣчнаго предопредѣленія, которыми Онъ ведетъ міръ къ предопредѣленной ему цѣли. Но и тогда это признаніе сдѣлается свойственнымъ лишь отдѣльнымъ личностямъ изъ всѣхъ народовъ; остальные же если и воздадутъ славу Богу и поклонятся Ему, то только лишь въ силу чрезвычайности явленій Бож. гнѣва (1, 7), а не въ силу своего искренняго раскаянія и обращенія на путь благочестія (9, 20, 21; 16, 11—21).

Послѣ описанія чисто небеснаго видѣнія, въ 5 ст. Іоаннъ обращается своимъ взоромъ къ видѣнію, тѣсно связанному съ событіями на землѣ, которыя и объясняются изъ предыдущаго. Предыдущее видѣніе говорило о положеніи святыхъ, достигающихъ неба во время страданій антихристіанскаго времени, а новое видѣніе говоритъ уже о самыхъ страданіяхъ благочестивыхъ, страданіяхъ, которыя для нечестивыхъ будутъ казнями.

Іоаннъ видитъ на небѣ открытый храмъ скиніи. Подобное же видѣніе описано 11, 19, только тамъ храмъ названъ Божіимъ, и предметомъ созерцанія указанъ ковчегъ завѣта. Скинія, это, очевидно,— тотъ походный храмъ еврейскаго народа, о которомъ сообщается въ Исх. 29, 10, 11, 32. Въ 5 ст. говорится объ открытіи не скиніи вообще съ ея святилищемъ и дворомъ; они были открыты и доступны всегда, но только храма скиніи свидѣтельства, т.-е. важнѣйшей части ея, которой и принадлежало значеніе свидѣтельства — откровенія (τοῦ μαρτυρίου) (ср. Исх. 25, 22). Святое святыхъ, гдѣ ковчегъ завѣта, служило для ветхозавѣтнаго человѣка самымъ священнымъ мѣстомъ, источникомъ откровенія, и доступъ туда былъ дозволенъ только одному первосвященнику и притомъ только однажды въ годъ. И если въ видѣніи Апокалипсиса представляется открытымъ для всѣхъ доступъ въ

Святое святыхъ, къ ковчегу откровенія [1253]), то это должно, очевидно, означать послѣдніе моменты Бож. откровенія, послѣднія явленія Бож. суда надъ человѣческимъ родомъ. Небесный храмъ раскрылся настолько, что было видно Святое святыхъ и ковчегъ съ заповѣдями, какъ свидѣтель противъ грѣховъ человѣчества. Нужно ожидать окончательнаго суда, суда грознаго, какимъ былъ и могъ только быть судъ ветхозавѣтный, не знавшій милости, ибо онъ не зналъ благодати [1254]).

Изъ Святое святыхъ, т.-е. отъ самаго престола Божія и какъ бы отъ Бога, вышли семь ангеловъ, тѣ самые, о которыхъ было упомянуто въ 1 ст. Они назначены (ἔχοντες —«имѣющіе») быть вѣстниками послѣднихъ семи казней-язвъ. Какъ вѣстники, они были одѣты въ чистую и свѣтлую льняную одежду и опоясаны по персямъ золотымъ поясомъ. Эта одежда напоминаетъ несомнѣнно собою одежду Сына человѣческаго (1, 13) и говоритъ о томъ, что ихъ миссія есть исполненіе воли І. Христа, какъ Судіи міра [1255]). Чистота одежды ангеловъ соотвѣтствуетъ праведности и истинности путей Божіихъ (ст. 3), свѣтлость (λαμπρός) же—величію Божеств. всемогущества и дивности Его дѣлъ (ст. 3). Чистотѣ и свѣтлости одежды соотвѣтствуетъ своимъ блескомъ и драгоцѣнностію золотой поясъ (21, 18).

Этимъ ангеламъ однимъ изъ четырехъ животныхъ даны были (4, 6) золотыя чаши, наполненныя гнѣвомъ Божіимъ. Цѣль и значеніе этихъ чашъ будетъ указано въ 16, 1: *вылейте семь чашъ гнѣва Божія на землю.* А такъ какъ гнѣвъ Божій, которымъ были наполнены чаши, въ свящ. Писаніи почти всегда изображается подъ образомъ огня (Пс. 78, 6; Іер. 10, 25 и Апок. 15, 2; 18, 8), то нужно полагать, что и чаши ангеловъ были также наполнены огнемъ. Что же касается того вопроса, почему одно изъ четырехъ животныхъ, а не кто-либо изъ небожителей передаетъ чаши, то, конечно, то или другое рѣшеніе его не представляетъ особаго значенія. Эбрардъ полагаетъ, что животное, какъ символъ силъ Божіихъ въ природѣ, передаетъ и Божественное повелѣніе о разрушительныхъ дѣйствіяхъ въ ней; но этому противорѣчитъ 6, 1—2, и лучше думать, что животное, какъ существо ближайшее къ престолу Божію, и передаетъ важнѣйшее Бож. повелѣніе [1256]).

Окончаніе стиха, именно, наименованіе Бога живущимъ во вѣки вѣковъ, сообразно Втор. 32, 40; Евр. 10, 31; Пс. 89, 2, нужно понимать, какъ указаніе на то, что въ вѣчности Бож. Существа, въ Его премірности, обусловливающей собою Его неизмѣняемость и правосу-

діе, заключается основаніе Его праведнаго гнѣва противъ всего зла, которое возникаетъ только во времени и есть нарушеніе и противорѣчіе гармоніи міра. Лишь только были переданы чаши, какъ весь храмъ наполнился дымомъ славы Божіей, такъ что доступъ въ него сталъ невозможенъ. Дымъ, замѣчаетъ Генгстенбергъ, всегда въ Апокалипсисѣ является продуктомъ огня (8, 4; 9, 2; 14, 11 и др.). Огонь же служитъ символомъ гнѣва Божія. Поэтому, то обстоятельство, что храмъ наполнился дымомъ отъ славы Божіей, нужно понимать, какъ указаніе на возгорѣвшійся гнѣвъ Божій [1257]). Этотъ гнѣвъ Божій, гнѣвъ, не смягчаемый Бож. милостію, ибо доступъ въ храмъ къ Богу и Его милости представляется закрытымъ, долженъ поразить грѣшный антихристіанскій міръ [1258]) Такому заключенію не противорѣчитъ и то, что дымъ названъ дымомъ *отъ славы Божіей и отъ силы Его*. По аналогіи съ Исх. 40, 34; 1 Цар. 8, 10, 11, слава Божія можетъ обнаруживаться въ явленіи облаковъ; облако темное служитъ также символомъ гнѣва (Исх. 12, 5). Слава Божія, въ выраженіи Апокалипсиса, и вообще соединена съ Его силою и есть ея явленіе, поэтому и дымъ (6 ст.) является символомъ обнаруженія славнаго Бож. всемогущества. Вслѣдствіе этого (Исх. 19, 18; Евр. 12, 18 и особенно Ис. 6, 4) вслѣдъ за явленіемъ дыма, наполнившаго храмъ Божій, нужно ожидать обнаруженія карающей десницы Божіей (Исх. 14, 24). Такъ, дѣйствительно, и есть: слѣдующая глава говоритъ о страшныхъ казняхъ, которыя ниспосланы были Богомъ на антихристіанскій міръ.

Видѣніе семи чашъ послѣднихъ казней

(16, 1—21).

Семь послѣднихъ казней начинаются по особенному голосу изъ храма, какъ бы по особому приказанію и знаку. Голосъ, по замѣчанію Іоанна, слышался изъ храма (какъ бы по особому приказанію и знаку) и, очевидно, принадлежалъ Самому Господу [1259]), ибо въ храмѣ не было никого, кромѣ Бога, и никто не могъ войти въ него (ст. 8), даже херувимы пребываютъ внѣ его (ст. 7) [1260]). Этому не противорѣчитъ [1261]) и то обстоятельство, что голосъ слышался не отъ храма, а изъ храма; предполагается, Господь пребываетъ въ Своемъ храмѣ и оттуда повелѣваетъ Своимъ громкимъ (1, 10; Іезек. 9, 1) голосомъ, который въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія иногда уподобляется голосу грома (Пс. 76, 19).

Повелѣвается чаши гнѣва Божія вылить на землю. Земля здѣсь принимается въ общемъ смыслѣ указанія на всю вселенную, безъ ея раздѣленія на сушу и море. Въ дальнѣйшемъ, при слѣдованіи одной казни за другою, различаются и суша (ст. 2) и море (ст. 3); здѣсь же подъ землею разумѣются всѣ тѣ, кто долженъ подвергнуться казнямъ гнѣва Божія, т.-е., очевидно, всѣ, принадлежащіе къ царству антихриста и отвергшіеся христіанства.

Первый ангелъ выливаетъ свою чашу на землю. Земля здѣсь принимается не въ общемъ значеніи вселенной, какъ въ 1 ст., но въ ея противоположности морю (ст. 3). Земля, это—суша (8, 7), и тѣ, кто обитаетъ на ней, собственно и являются предметомъ, подлежащимъ дѣйствію обнаруживающагося Бож. гнѣва. Слѣдствіемъ вылитія первой чаши было то, что на людяхъ появились жестокія и отвратительныя гнойныя раны (ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν). Ἕλκος, означающее собственно рану, гнойный нарывъ, употребляется въ свящ. Писаніи для обозначенія проказы (Втор. 28, 35; Іов. 2, 7), гноящихся и покрытыхъ струпьями язвъ (Лук. 16, 20—21) или просто болѣзненныхъ нарывовъ (Втор. 9, 9). Въ нашемъ мѣстѣ эти гнойныя раны опредѣляются какъ отвратительныя (κακόν) и жестокія (πονηρόν); первое указываетъ (κακός берется въ его противоположности ἀγαθός) на непріглядность для взгляда, второе же (πονηρός въ его противоположности χρηστός) [1262])—на ихъ болѣзненность и причиняемое ими безпокойство [1263]). Эти раны, какъ по своему виду, такъ и по назначенію, напоминаютъ нарывы, которые были посланы Господомъ чрезъ Моисея на египтянъ во время шестой казни (Втор. 9, 9—14). Какъ тамъ, такъ и здѣсь нарывы были слѣдствіемъ пораженія Бож. гнѣвомъ и имѣли цѣлію вразумить поражаемыхъ казнію (ст. 9, 11). Тамъ казнь простиралась только на египтянъ и не касалась израильтянъ, такъ и здѣсь казнь простирается не на всѣхъ земныхъ обитателей, но только на тѣхъ, которые имѣли начертаніе звѣря и поклонялись его образу. Это, стало-быть, тѣ самые послѣдователи и слуги антихриста, о которыхъ была рѣчь въ 13, 16. Они, въ ознаменованіе своей принадлежности къ антихристіанскому царству, принимали на себя начертаніе (χάραγμα) звѣря, и вотъ теперь Господь съ Своей стороны отмѣчаетъ ихъ гнойными ранами [1264]). Антихристіанство будетъ отличаться особенною сконцентрированностію, и пораженіе ранами всѣхъ сочувствующихъ ему являлось соотвѣтствующею мѣрою противъ ихъ единодушнаго противленія христіанству.

Подъ казнію нельзя понимать только «образъ полнаго страданій антихристіанскаго общества» [1265]) или же разложеніе и внутреннее поврежденіе всей его организаціи [1266]); нельзя также видѣть [1267]) здѣсь предсказанія о моровыхъ язвахъ, которыя поражали римскую имперію въ первые три вѣка христіанства. Но едва ли нужно придавать [1268]) этой казни смыслъ внутренней скорби по поводу общихъ бѣдствій. Выраженія Апокалипсиса не даютъ никакого повода къ аллегорическому толкованію, а историческій примѣръ подобной же египетской казни ручается за то, что возможно и повтореніе его въ большихъ размѣрахъ. А такъ какъ изображаемое событіе относится къ послѣднему времени, ко времени, близкому къ окончательному перевороту въ мірѣ, то вполнѣ возможны и допустимы особенныя чрезвычайныя явленія въ человѣческой жизни и человѣческой природѣ, аналогій которымъ мы въ настоящее время можемъ и не встрѣчать. Это послѣднее замѣчаніе нужно имѣть въ виду и при разсматриваніи послѣдующихъ казней, и тогда даже въ особенности.

Первая чаша была вылита на землю, т.-е. сушу; вторая выливается на море. Море это—настоящее море, окружающее сушу, наполненное своеобразными живыми существами и служащее къ удовлетворенію нѣкоторыхъ потребностей и условій жизни человѣка, но не море народовъ [1269]), не народъ въ его гражданскомъ отношеніи [1270]) и не жители всѣхъ частей свѣта, кромѣ Европы [1271]). Настоящее море сдѣлалось кровью—кровавымъ (ἐγένετο (т.-е. θάλασσα) αἷμα [1272]). Чтобы не оставалось никакого сомнѣнія въ буквальномъ, а не образномъ [1273]) значеніи этой казни, Іоаннъ опредѣляетъ ее болѣе подробно. Вода моря обращается не въ обыкновенную массу крови (жидкую), но въ массу крови, которая свойственна мертвому трупу (αἷμα ὡς νεκροῦ). Значитъ, масса морской воды по цвѣту сдѣлалась сгустившеюся и темноватою кровію и къ тому же зловонною. Такая масса была непригодна для жизни въ ней живыхъ существъ, и поэтому Іоаннъ замѣчаетъ, что все одушевленное въ морѣ умерло—πᾶσα ψυχὴ ζῶσα (Быт. 1, 21, 30) ἀπέθανεν. Въ виду сего нѣтъ никакого основанія придавать и этой казни аллегорическій смыслъ и понимать подъ нею или разстройство и прекращеніе торговыхъ сношеній, которымъ способствовало море [1274]), или необыкновенное пролитіе крови во время морскихъ сраженій [1275]) и, вообще, во время кровопролитныхъ войнъ [1276]), или же тѣ перевороты, которыми сопровождается распространеніе вліянія Европы на другія страны [1277]). Подобно тому какъ по звуку второй трубы (8, 8—9) третья часть моря сдѣлалась кровью и третья часть

всего живущаго умерла, такъ нѣчто подобное, но въ большемъ размѣрѣ [1278]), мы видимъ и въ казни второй чаши. Какъ тамъ, такъ и здѣсь—не символъ только, но дѣйствительное измѣненіе массы морской воды, море въ дѣйствительности дѣлается кровію мертвеца [1279]). Такимъ образомъ, это есть новое физическое бѣдствіе, которое постигнетъ антихристіанскій міръ и природу того времени; бѣдствіе притомъ не временное и быстро прекращающееся [1280]), но, какъ это нужно усматривать изъ 9 и 11 ст., продолжающееся постоянно вмѣстѣ [1281]) съ бѣдствіями другихъ казней до самаго конца міра: цѣль этого—сдѣлать ихъ особенно тяжелыми въ соотвѣтствіе крайнему упорству и нераскаянности антихристіанскаго міра.

Въ этой непрерывной продолжительности и совмѣстности дѣйствія семи послѣднихъ казней нужно видѣть ихъ отличіе отъ казней египетскихъ, которыя были непродолжительны и слѣдовали одна по окончаніи другой. И нужно представлять такъ, что, когда еще продолжались первыя двѣ казни, антихристіанскій міръ уже постигла новая. Не только были испорчены воды моря, но, по дѣйствію третьей чаши, которая была вылита на рѣки и источники, вода въ нихъ также сдѣлалась кровію (ст. 4). Эта казнь стоитъ въ близкой параллели съ первою египетскою казнію, по которой воды рѣки Нила обратились въ кровь (Исх. 7, 19—21), и отчасти можетъ напомнить казнь третьей трубы, по которой воды третьей части рѣкъ сдѣлались горькими (8, 10—11). Здѣсь мы видимъ подобное же извращеніе въ природѣ, но только въ несравненно большихъ размѣрахъ. Въ пользу буквальнаго пониманія третьей казни, кромѣ аналогій съ предыдущими, говоритъ и то замѣчаніе текста, что эти воды, сдѣлавшіяся кровію, люди должны были употреблять для утоленія своей жажды (ст. 6; ср. Исх. 7, 21). Употребленія крови вмѣсто воды требовало соотвѣтствіе между преступленіемъ и наказаніемъ. Это объясняется въ дальнѣйшихъ (5—7) стихахъ. Ангелъ водъ —не ангелъ, только что вылившій чашу на воды [1282]), не ангелъ, «стоящій въ близкомъ отношеніи къ ангелу» (Іоан. 5, 4) [1283]), но ангелъ (14, 18), управитель опредѣленною стихіею [1284]), этотъ ангелъ говорилъ: *праведенъ Ты, Господи, Который еси и былъ и Святъ, потому что такъ судилъ* (δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας). Онъ восхваляетъ Господа за Его правосудіе (δίκαιος), которое Онъ проявляетъ въ соотвѣтственномъ воздаяніи; за Его неизмѣняемость, по которой Онъ поступаетъ теперь такъ же, какъ поступалъ и прежде [1285]), и за Его вѣрность Своему Существу (ὅσιος) всесвятому и правосудному.

Необходимость пить кровь вмѣсто воды, — казнь страшная и не представляемая, для антихристіанскаго міра является справедливымъ (ст. 6) возмездіемъ за его страшную и непонятную жестокость противъ христіанства и противъ вѣрныхъ хранителей его — святыхъ и пророковъ. Святые, это — вообще вѣрные христіане послѣдняго времени (13, 7); пророки же, это — выдающіеся изъ нихъ, подобные двумъ свидѣтелямъ 11, 3 (ср. 11, 18), но не исключительно апостолы (Мѳ. 10, 41)[1286]. За то, что нечестивые проливали кровь святыхъ, какъ бы воду (17, 6), они должны будутъ пить кровь вмѣсто воды (ср. Ис. 49, 26): это соотвѣтствуетъ жестокости и кровожадности ихъ поступковъ[1287]. Іоаннъ слышитъ и еще новое подтвержденіе Бож. правосудія: голосъ изъ-за жертвенника говоритъ: *да, Господи, Боже Вседержителю, истинны и праведны суды Твои* (15, 3)[1288]. Голосъ слышится какъ бы отъ самаго жертвенника (θυσιαστήριον — жертвенникъ всесожженія), въ которомъ (голосѣ) нельзя видѣть ангела, говорящаго какъ бы изъ-за жертвенника: Іоаннъ не преминулъ бы назвать его, какъ назвалъ онъ ангела въ предыдущемъ 5 стихѣ. Скорѣе всего жертвенникъ всесожженія употребленъ здѣсь вмѣсто закланныхъ и убіенныхъ за имя Христово, пожертвовавшихъ своею жизнью за вѣрность Агнцу. Это тотъ самый голосъ, который въ 6, 9—10 изъ-подъ жертвенника взывалъ къ Господу съ мольбою объ отмщеніи нечестивымъ за пролитую ими кровь праведниковъ. Теперь это отмщеніе, это воздаяніе отчасти уже совершилось, Бож. гнѣвъ (8, 5) уже поразилъ землю; и посему закланные и убіенные[1289] восхваляютъ Господа Вседержителя за непреложность и неукоснительность Его суда и воздаянія и за справедливость ихъ (ἀληθιναὶ καὶ δικαίαι αἱ κρίσεις σοῦ).

Первыми тремя казнями были поражены сами люди, море и рѣки; теперь, въ четвертой казни, для довершенія пораженія физической природы и условій земной жизни, поражается самое солнце: на него выливается четвертая чаша Бож. гнѣва. По вылитіи чаши гнѣва на солнце, что было лишь символомъ,— ангелу (не солнцу, ср. 6, 4—8; 7, 2; 9, 3, 5) отъ Бога дано было жечь людей огнемъ. Цѣль, назначеніе солнца по отношенію къ землѣ освѣщать и животворить,— теперь это назначеніе измѣняется: оно начинаетъ жечь людей. Генгстенбергъ, ссылаясь на то, что огонь и жаръ въ Апокалипсисѣ (14, 18) служатъ всегда символомъ гнѣва Божія, въ четвертой казни видитъ лишь общее указаніе на человѣческія бѣдствія, какъ слѣдствіе Бож. гнѣва, и наше мѣсто сближаетъ съ Іер. 17, 8; 1 Петр.

4, 12; но если мы понимали буквально пораженіе третьей части солнца и звѣздъ въ казни четвертой трубы (8, 12), если мы и предшествующія казни первыхъ трехъ чашъ также понимали буквально, въ смыслѣ пораженія физической природы, то должны принять такое же толкованіе и по отношенію къ казни четвертой чаши. Вполнѣ возможно ожидать, что тогда при общемъ разстройствѣ природы и солнечный свѣтъ измѣнитъ свою благодѣтельную теплоту на нестерпимый зной [1290]). Эта казнь, какъ и предыдущія, была призывомъ къ покаянію,—но и онъ не достигъ цѣли: люди хвалили Господа за эти казни *и не вразумились, чтобы воздать Ему славу*. Люди антихристіанскаго времени своимъ упорствомъ и ожесточенностью сердца превзойдутъ египетскаго фараона. Тотъ при каждой казни сознавалъ величіе и правосудіе Божіе и говоритъ: *Господь праведенъ, а я и народъ мой виновны; помолитесь обо мнѣ Господу* (Исх. 9, 27, 28); люди же антихристіанскаго міра не только не раскаются (ср. 9, 20), не только не прославятъ Господа, имѣющаго власть Вседержителя, но даже будутъ хулить Его имя, будутъ хулить не столько самое существо Божіе, но Его обнаруженія въ мірѣ, Его дѣла милосердія, Его воплотившагося Сына, Его святыхъ, всецѣло исполняющихъ Его заповѣди и стремящихся къ прославленію Его имени (ср. 13, 6).

Сообразно съ тѣмъ, какъ все болѣе и болѣе обнаруживались нечестіе, упорство и нераскаянность антихристіанскаго міра, все болѣе и болѣе усиливались его страданія отъ Бож. казней.

Пятая чаша Бож. гнѣва выливается на самый престолъ звѣря. Звѣрь, это—антихристъ, его престолъ не главный городъ его царства (13, 2; Іер. 13, 13), но сфера его власти, его подданные, составляющіе его царство [1291]). Сдѣлалось мрачнымъ именно его царство. Если можно видѣть аналогію этой казни съ девятой египетской (Исх. 10, 21), то только очень отдаленную. Тамъ тьма была кратковременною и не представляла собою ничего особенно мучительнаго. Здѣсь сила не столько въ тьмѣ, сколько въ томъ впечатлѣніи, которое она производитъ: это — впечатлѣніе страшной физической боли, которая вызываетъ даже скрежетъ зубовъ. По силѣ впечатлѣнія, по силѣ мученій казнь пятой чаши напоминаетъ казнь пятой трубы. Тогда люди, мучимые саранчою, желали и искали смерти (9, 6), но смерть уходила отъ нихъ. Точно такъ же и теперь отъ страшныхъ мученій и страданій они будутъ скрежетать зубами. На основаніи этой параллели Эбрардъ вполнѣ отождествляетъ эти двѣ казни и въ помраченіи царства видитъ тотъ мракъ, который покрылъ землю вслѣдствіе того

дыма, который вышелъ изъ кладезя бездны. Но этому отождествленію противорѣчитъ указаніе на причину происхожденія тьмы въ томъ и другомъ случаѣ. Тамъ тьма — образъ духовнаго омраченія людей, на которыхъ воздѣйствовала діавольская адская сила; здѣсь же тьма отъ воздѣйствія Божія на силы природы,— на солнце. Поэтому другіе толкователи [1292]) думаютъ видѣть въ этой казни (сообр. Пс. 104, 28; Премудр. 17, 21; Апок. 8, 12) общее указаніе на бѣдствія и страданія, «тяжелое несчастіе» [1293]). Но такое толкованіе слишкомъ далеко отъ текста. Скорѣе всего эту казнь нужно разсматривать, какъ естественное слѣдствіе предыдущей казни. Страшный жаръ солнца, о которомъ говорилось въ четвертой казни, вслѣдствіе раскаленности воздуха и уничтоженія растительности и вслѣдствіе массы испареній, необходимо долженъ произвести мрачное и грозное состояніе атмосферы. Царство антихриста сдѣлается мрачнымъ не въ томъ смыслѣ, что будетъ непроницаемая темнота, но въ томъ, что будетъ казаться въ мрачномъ и угрожающемъ видѣ, вслѣдствіе чего и у людей возникнетъ такое настроеніе духа, которое также можетъ быть названо мрачнымъ,— настроеніе злобы и отчаянія. Въ соотвѣтствіе грознымъ предзнаменованіямъ въ природѣ и сердца людей наполнитъ страхъ и ужасъ [1294]). Это состояніе напоминаетъ намъ отчасти Мѳ. 25, 30, 41, но особенно 6, 15 — 16, гдѣ изображается страхъ живущихъ предъ открывающимся судомъ Агнца. Какъ тогда люди отъ страха предъ судомъ бѣжали въ пещеры и желали, чтобы сами горы пали на нихъ, такъ и теперь люди антихристіанскаго міра, испытывая на себѣ всѣ ужасы переворотовъ природы, въ страхѣ и озлобленіи будутъ кусать свои языки. Различіе лишь въ степени душевнаго состоянія: тогда, въ началѣ міровыхъ переворотовъ и міровыхъ казней, былъ лишь страхъ, теперь же и озлобленіе; тогда лишь не было раскаянія, теперь же, кромѣ нераскаянности, даже слышится хула на Бога. Злоба и ожесточеніе нечестивыхъ все болѣе и болѣе возрастаетъ, а вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе приближается время окончательнаго воздаянія и вѣчныхъ мученій.

Новымъ шагомъ приближенія къ этому конечному предѣлу является шестая чаша Бож. гнѣва. Она была вылита на великую рѣку Ефратъ, вслѣдствіе чего вода въ рѣкѣ высохла, и былъ открытъ свободный путь для восточныхъ царей. Рѣка Ефратъ, упоминаемая въ 9, 14, представляется въ свящ. Писаніи границею между еврейскимъ царствомъ и враждебными ему восточными народами. Его воды служили какъ бы нѣкоторымъ препятствіемъ для свободныхъ враждебныхъ

дѣйствій. Теперь, по дѣйствію Божію, воды рѣки высыхаютъ, и уничтожается преграда для дѣятельности враждебной силы. Такъ какъ по общему представленію свящ. Писанія и по исторической дѣйствительности страна за рѣкою Евфратомъ была враждебною народу Божію, то и въ шестой казни нужно удержать то же значеніе р. Ефрата. И если чрезъ исчезновеніе его воды открытъ свободный доступъ восточнымъ царямъ, то, очевидно, не для того [1295]), чтобы они опустошили и разорили Вавилонъ, какъ будущую столицу боговраждебнаго антихристіанскаго царства, но для того, чтобы причинить новыя насилія вѣрному христіанскому обществу.

Поэтому нельзя согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ [1296]), что цари Востока — суть цари Персіи и Пароіи, страшно опустошавшіе римскую имперію послѣ Юліана. Эвальдъ [1297]) видитъ здѣсь указаніе на будущее исполненіе народной молвы, что, при второмъ появленіи Нерона въ лицѣ антихриста, народы Пароіи примутъ его сторону. Еще менѣе состоятельно утвержденіе [1298]), что подъ Ефратомъ здѣсь разумѣется магометанство, по исчезновеніи котораго въ будущемъ предвидится приливъ христіанскихъ народовъ Востока.

Въ шестой казни болѣе справедливо видѣть указаніе на общее усиленіе боговраждебной дѣятельности противъ христіанской Церкви послѣдняго времени [1299]). Эбрардъ сближаетъ шестую чашу съ шестою трубою и подъ войсками той видитъ царей Востока шестой чаши. По его мнѣнію, изъ-за Ефрата, не изъ-за историческаго и географическаго, а апокалиптическаго, выйдутъ боговраждебные народы, чтобы дѣйствовать вмѣстѣ съ антихристомъ, который въ 9, 11 прямо названъ царемъ, и будутъ подъ начальствомъ тѣхъ четырехъ ангеловъ, о которыхъ было сказано въ 9, 15 и которые здѣсь названы царями Востока.

Но такого полнаго сближенія допустить нельзя. Шестая чаша относится къ болѣе позднему времени антихристіанскаго царства, чѣмъ шестая труба. Послѣдняя имѣетъ въ виду, вообще, враждебныя силы народовъ, а шестая чаша исключительно силы народовъ Востока; шестая казнь и послѣ себя предполагаетъ новое горе и новыя бѣдствія (9, 20—21), шестая же чаша оканчиваетъ собою казнь грѣшнаго человѣчества (16, 14).

По дѣствію Бож. всемогущества въ послѣднее время вмѣстѣ съ другими переворотами въ природѣ высохнетъ вода въ Ефратѣ. Сила казни не въ самомъ изсякновеніи воды, и здѣсь нельзя проводить параллель съ Ис. 11, 15 [1300]), но сила казни въ томъ, что изсякно-

веніе воды даетъ свободный проходъ для царей Востока, подобно тому какъ это случилось въ исторіи евреевъ (Исх. 14 гл.; Іис. Нав. 3, 13). Послѣ этого Востокъ, мѣстопребываніе воинственныхъ царей (ἀνατολῶν ἡλίου; Мѳ. 24, 27; Лук. 13, 29; Апок. 21, 13), составитъ ничѣмъ нераздѣленное единое царство антихриста; тогда увеличится сила и воинственность этого послѣдняго присоединеніемъ къ нему новыхъ народовъ; тогда возможно будетъ единство дѣйствія всѣхъ враждебныхъ христіанству силъ. Изсушеніе рѣки Евфрата говоритъ только объ этой возможности; о томъ же, въ чемъ проявится эта возможность, говорится въ слѣдующихъ стихахъ.

Именно, Іоаннъ видитъ трехъ нечистыхъ духовъ, подобныхъ жабамъ (πνεύματα τρία ἀκαθάρατα ὡς βάτραχοι, ст. 13), выходящими изъ устъ дракона, звѣря и лжепророка. Драконъ, это — діаволъ; звѣрь (звѣрь изъ моря) — антихристъ; лжепророкъ (звѣрь изъ земли) — слуга и предтеча антихриста. Всѣ вмѣстѣ они представляютъ антихристіанство въ его цѣлостности; изъ нихъ, отъ каждаго въ отдѣльности, выходитъ по одному нечистому духу. По справедливому замѣчанію Эбрарда, эта троичность указываетъ не на троичность діавольскаго начала, но на троичность діавольскаго дѣйствія (9, 17—18) [1301]).

Нечистыми духами — πνεύματα ἀκαθάρατα — въ Нов. завѣтѣ (Мѳ. 10, 1; 12, 43; Мр. 1, 27; 5, 8; Лук. 4, 33 и др.) называются такіе демоны, которые могутъ обладать тѣлесно-душевнымъ организмомъ человѣка. Эти бѣсовскіе духи настолько могущественны, что могутъ совершать знаменія и чудеса; будутъ они совершать чудеса и въ антихристіанскомъ царствѣ, такъ какъ и самое пришествіе антихриста, по слову апостола, будетъ сопровождаться по дѣйствію сатаны различными силами, знаменіями и ложными чудесами (2 Ѳол. 2, 9). Іоаннъ видитъ духовъ подъ страннымъ символическимъ образомъ жабъ. Кажется страннымъ и непонятнымъ, почему для нечистыхъ духовъ взятъ именно этотъ, не другой образъ. Но это объясняется природными особенностями жабъ, по которымъ онѣ легко могутъ напомнить задачи дѣятельности нечистыхъ духовъ въ человѣческомъ мірѣ. Въ грязи рождающіяся, въ грязи живущія, изъ грязи выходящія, малыя сами по себѣ, безсильныя, жалкія, но обладающія громкимъ, пискливымъ крикомъ и сильно раздувающіяся — вотъ черты, соединяющіяся въ жабахъ [1302]).

Кто будетъ обладаемъ злымъ духомъ съ такими свойствами, душа и дѣятельность того человѣка должны быть грязными въ нравствен-

номъ отношеніи, слабыми и жалкими по своимъ цѣлямъ и проявленіямъ, но вмѣстѣ гордыми и самопревозносящимися.

Объ образѣ появленія жабъ Іоаннъ замѣчаетъ, что онѣ выходятъ — ἐκπορεύεται — изъ устъ дракона, звѣря и лжепророка. Генгстенбергъ принимаетъ это выраженіе за указаніе на уста, но не на тѣ, которыя произносятъ рѣчи, а на тѣ, которыми совершается дыханіе (Ис. 11, 4); другими словами, онъ обращаетъ вниманіе на чисто духовную сторону образа (жабы лишь одухотворяются) и приближается къ Корнилію Ляпиду, который подъ появленіемъ жабъ изъ устъ видитъ указаніе на приказаніе со стороны дракона, звѣря и лжепророка. Но это можетъ относиться только лишь къ толкованію символическаго образа, видѣннаго Іоанномъ; самый же образъ долженъ мыслиться нами, какъ изблеваніе [1303]), что вполнѣ соотвѣтствуетъ, какъ внѣшнему виду жабъ, такъ и взгляду на дракона, антихриста и лжепророка.

Нечистые духи выходятъ (ἐκπορεύεται — ед. число при сред. родѣ πνεύματα) къ царямъ всей вселенной, такъ какъ вся вселенная составляетъ единое антихристіанское царство. Они выходятъ въ видѣ жабъ, чѣмъ и оканчивается символическій образъ. Дальнѣйшее нужно понимать такъ, что злые духи, находящіеся въ вѣдѣніи и услуженіи дракона, звѣря и лжепророка, становятся вдохновителями и руководителями земныхъ царей, а черезъ нихъ и силами тѣхъ государствъ и народностей, надъ которыми царствуютъ эти послѣдніе. Въ этомъ смыслѣ и говорится, что злые духи собираютъ царей *на брань въ оный великій день Бога Вседержителя*. Послѣднее выраженіе очень близко напоминаетъ Зах. 14, 1—2, гдѣ говорится: *вотъ наступаетъ день Господень... и соберу всѣ народы противъ Іерусалима на войну*. Какъ тамъ, такъ и въ нашемъ мѣстѣ рѣчь нужно понимать, какъ указаніе на будущій страшный судъ, на то, что здѣсь разумѣется послѣдняя міровая война, послѣднее выраженіе стремленія боговраждебной силы уничтожить царство Христово на землѣ [1304]). «Великій день Господень» обыкновенно въ свящ. Писаніи (Мѳ. 7, 22; Лук. 17, 24; Евр. 10, 25; Апок. 17, 14; 19, 9) служитъ эсхатологическимъ понятіемъ, указывая на будущій день окончательнаго суда, и потому и здѣсь не можетъ быть понимаемъ, какъ указаніе на гибель Рима [1305]) или на Бож. судъ всѣхъ временъ [1306]). Содержащееся въ 15 ст. одни толкователи [1307]) принимаютъ, какъ непосредственный голосъ, какъ непосредственныя слова Самого І. Христа подобно 3, 3; Лук. 12, 39. Но на это справедливо замѣчаютъ [1308]), что если бы

эти слова принадлежали І. Христу въ видѣніи, то нужно было бы ожидать выраженія въ текстѣ: «и слышалъ голосъ говорящій». Но такого выраженія нѣтъ, и, очевидно, слова: *се иду, какъ тать: блаженъ бодрствующій...* приходятъ на память самому Іоанну по поводу упоминанія о великомъ днѣ Бога, и онъ высказываетъ ихъ отъ своего имени, напоминая объ общеизвѣстномъ выраженіи Самого Бож. Учителя. День Господень, какъ день всеобщаго суда, придетъ внезапно не для однихъ только нечестивыхъ, но и для всѣхъ людей вообще, и поэтому всѣ они должны бодрствовать и ожидать его. Какъ вѣрные и исправные рабы, всѣ христіане должны ожидать пришествія своего Господа, должны хранить свои одѣянія, одѣянія своего спасенія (1 Сол. 5, 8), чтобы не предстать предъ очами Господа Судіи нагими, лишенными всякихъ добродѣтелей, но съ одними беззаконіями и преступленіями, какъ бы знаками грѣховной срамоты, грѣшной, безпорядочной жизни (ср. 3, 18)[1309]). Противъ этого, по своей христіанской братской любви (1, 9), и предупреждаетъ Іоаннъ всѣхъ читателей своего Апокалипсиса.

Послѣ этого воспоминанія и напоминанія Іоаннъ въ 16 ст. снова возвращается къ рѣчи о нечистыхъ духахъ. *Онъ собралъ ихъ на мѣсто, называемое по-еврейски Армагеддонъ* — καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἀρμαγδών. Не извѣстно, какое дѣйствующее лицо (субъектъ) нужно подразумѣвать при глаголѣ «собралъ»— συνήγαγεν. Одни толкователи [1310]) подъ этимъ дѣйствующимъ лицомъ разумѣютъ Самого Господа; другіе [1311]) — дракона, иные же [1312]) видятъ трехъ бѣсовскихъ духовъ. Драконъ не можетъ быть дѣйствующимъ лицомъ потому, что онъ не упоминается отдѣльно, но лишь вмѣстѣ съ звѣремъ и лжепророкомъ. Въ пользу перваго мнѣнія ссылаются на аналогію Захар. 14, 1—2, гдѣ Господь Самого Себя называетъ собирающимъ народы. Но въ нашемъ мѣстѣ нельзя разумѣть Самого Господа. Кромѣ того, что въ предыдущемъ нѣтъ указанія на непосредственныя дѣйствія Господа, это дѣйствіе шло бы въ разрѣзъ съ дѣятельностью нечистыхъ духовъ. Господь однажды уже далъ Свое изволеніе діаволу (12, 3) на свободную дѣятельность среди народовъ земли. Діаволъ сообщилъ свою власть звѣрю и лжепророку (13, 2, 12); теперь всѣ они вмѣстѣ пользуются услугами нечистыхъ духовъ. Эти послѣдніе выходятъ по ихъ повелѣнію для того, чтобы собрать всѣхъ царей земли на брань. Въ 15 ст. говорится, что эти цари дѣйствительно были собраны; такъ кто же собралъ ихъ? Очевидно, нечистые духи, назначеніе которыхъ и состояло въ этомъ собираніи царей. Въ

нашемъ мѣстѣ Господь можетъ мыслиться собирающимъ Субъектомъ только въ томъ отдаленномъ смыслѣ, что Онъ есть Вседержитель и потому все происходящее въ мірѣ происходитъ по Его соизволенію и попущенію точно такъ же, какъ и въ указанномъ пророчествѣ Іоиля ближайшимъ субъектомъ могутъ мыслиться нечистые духи, которымъ Господь попустилъ возбудить народы противъ Іерусалима. Что же касается того обстоятельства, что глаголъ «собралъ»—συνήγαγεν—стоитъ въ ед. числѣ, то эту особенность можно объяснить такъ же, какъ и употребленіе ἐκπορεύεται ст. 14, свойствомъ греческаго языка, въ которомъ при подлежащемъ средняго рода и во множ. числѣ сказуемое ставится въ единственномъ числѣ (πνεύματα — συνήγαγεν). По внушенію нечистыхъ духовъ цари всей земли вмѣстѣ съ своими народами собрались на мѣсто Армагеддонъ. Замѣчаніе Іоанна, что это мѣсто по-еврейски (Іон. 5, 2, 19, 13; Ап. 9, 11) называется Армагеддонъ, указываетъ не на то, что названіе «Армагеддонъ» требуетъ перевода съ еврейскаго языка, но скорѣе на то, что для пониманія всего выраженія читателю нужно обратиться къ свящ. Писанію Ветхаго завѣта, бывшаго достояніемъ еврейскаго народа, въ противномъ случаѣ Іоаннъ прямо бы и перевелъ еврейское слово на греческій языкъ, какъ это онъ и сдѣлалъ въ 9, 11. Въ свящ. Писаніи мы, однако, не находимъ какой-либо мѣстности подъ названіемъ Армагеддонъ. Мы встрѣчаемся лишь съ выраженіемъ: «воды Мегиддонскія» (Суд. 5, 19) и равнина «Мегиддо» (2 Пар. 35, 22; Зах. 12, 11). Но слово «Армагеддонъ» несомнѣнно сложное, двойное, изъ «ар» и «Мегиддо». Мегиддо есть исторически извѣстное географическое мѣсто въ Палестинѣ, это — долина, орошаемая водами и служившая полемъ брани Варраха съ Сиссарою и фараона Нехао съ царемъ іудейскимъ Іосіею. Что такое первая половина слова «Ар»? Если читать греческое слово Ἀρμαγεδών[1313]), то ἀρ — будетъ означать гору, если же читать Ἁρμαγεδών[1314]), то «Ἁρ» будетъ означать мѣсто, равнину... Болѣе вѣрные и многочисленные списки[1315]) говорятъ за послѣднее чтеніе съ густымъ придыханіемъ. Но, собственно говоря, для сущности дѣла и то и другое чтеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и то и другое пониманіе сложнаго слова не имѣютъ особеннаго различія въ его значеніи для выясненія истиннаго смысла всего выраженія. И при томъ и другомъ чтеніи рѣчь одинаково будетъ о такой мѣстности, которая носила названіе мегиддонской,— по долинѣ ли, или по той горѣ, которая примыкала къ этой долинѣ[1316]). Въ этой мѣстности произошло на памяти еврейскаго народа 2 страшныхъ пораженія. Во время одного

были поражены враги народа еврейскаго (Суд., 4 и 5 глава), во время другого были поражены іудеи, и убитъ ихъ царь Іосія (2 Пар. 35, 22—25; Зах. 12, 11), не хотѣвшій послушаться Господа и выступившій противъ фараона Нехао. И въ томъ и въ другомъ случаѣ долина Мегиддо является памятникомъ пораженія и радостнымъ и печальнымъ.

Апокалипсисъ, называя мѣсто собранія антихристіанскихъ войскъ Армагеддонъ, говоритъ о томъ, что это собраніе окончится славною побѣдою и страшнымъ пораженіемъ. Господь Богъ, Богъ Вседержитель поразитъ Своихъ враговъ, какъ Варрахъ поразилъ съ Его помощью Сиссару; тогда падутъ и погибнутъ враги Его, какъ погибли воины Сиссары и царь Іосія, не послушавшій Господа и лишенный Его всемогущей помощи.

Но это пораженіе, уничтоженіе враговъ царства Божія только лишь предвидится въ будущемъ,— на него лишь предуказываетъ слово Армагеддонъ [1317]). Враги пока только собрались въ долинѣ Армагеддонъ, но гдѣ произойдетъ ихъ пораженіе,— неизвѣстно. По изображенію 14, 20 и по пророчеству Іоиля 3, 2 мѣсто этого пораженія должно быть внѣ города, въ долинѣ Іосафатовой. А такъ какъ мы видѣли при разсматриваніи 14, 20, подъ этимъ городомъ нужно разумѣть не какую-либо опредѣленную географическую мѣстность, не городъ въ собственномъ смыслѣ, но градъ Божій, собраніе истинныхъ христіанъ, то и пораженіе собранныхъ царей произойдетъ также предъ лицомъ ихъ, на виду у нихъ,— и только.

Видѣніе седьмой чаши еще болѣе приближаетъ насъ къ созерцанію откровенія о послѣднихъ дняхъ міра, о послѣднемъ судѣ, но еще не составляетъ изображеніе этого послѣдняго; о немъ мы «узнаемъ только изъ послѣдующихъ видѣній».

Седьмой ангелъ выливаетъ свою чашу на воздухъ. Это означало пораженіе, поврежденіе той стихіи, которая составляетъ существенно необходимое условіе всего живущаго на землѣ. Прежде первыми шестью казнями люди поражались только отчасти, теперь же пораженіе простирается на то, безъ чего человѣческая жизнь дѣлалась невозможною. Эта жизнь, какъ дошедшая до своего извѣстнаго предѣла, предопредѣленной цѣли, должна или совершенно прекратиться, или, измѣнившись, начаться при новыхъ условіяхъ. Седьмая труба была, такимъ образомъ, послѣднею трубою, предвозвѣщающею конецъ міра и наступленіе новой жизни. Если поражался самый воздухъ, то поражались не только внѣшнія условія земной человѣческой жизни, но

разрушались и прежнія условія ихъ нравственной жизни. По выраженію св. Писанія, княземъ сего міра, княземъ воздушной области былъ діаволъ. По дѣйствію седьмой чаши его власть сокрушается окончательно и окончательно разрушается область его власти и основы его господства надъ міромъ и людьми. Въ виду такой особенной важности возвѣщаемаго седьмою чашею ея вылитіе сопровождается особеннымъ знаменательнымъ небеснымъ голосомъ: «совершилось» — γέγονε. Такъ какъ этотъ голосъ слышался отъ небеснаго храма и притомъ отъ того мѣста его, гдѣ находился Бож. престолъ, то этотъ голосъ правильнѣе приписывать не какому-либо ангелу, не одному изъ четырехъ животныхъ, но, какъ и въ 16, 1, Самому Господу. Основаніемъ для такого заключенія служитъ то, что обыкновенно Іоаннъ въ Апокалипсисѣ, когда голосъ принадлежитъ какому-либо существу, кромѣ Бога, называетъ это существо, и лишь о голосѣ Господа умалчиваетъ (9, 13; 14, 7; 16, 1, 5).

Голосъ говорилъ: *совершилось*. Этотъ голосъ близко напоминаетъ собою голосъ, который раздался изъ устъ умирающаго І. Христа. Тогда Онъ, свидѣтельствуя, что Имъ совершено все нужное и предопредѣленное для искупленія человѣческаго рода и для установленія Новаго завѣта, сказалъ: «совершилось!» (τετέλεσται; Іоан. 19, 30). Какъ этотъ голосъ былъ знакомъ окончанія Ветхаго завѣта, такъ точно и голосъ Божій 17 ст. есть знакъ окончанія Новаго завѣта. И здѣсь «совершилось» относится не только къ седьмой чашѣ [1318]), но къ всѣмъ предшествующимъ казнямъ, ко всему домостроительству новозавѣтнаго спасенія человѣческаго рода. Этотъ моментъ въ видѣніи должно считать тождественнымъ по своему значенію съ 11, 15 [1319]). Поэтому и послѣдующее за этимъ моментомъ нужно разсматривать такъ же, какъ и знаменія, бывшія послѣ смерти І. Христа (Мѳ. 27, 51—53), т.-е. какъ слѣдствія и обнаруженія совершившагося перехода отъ стараго къ новому. Содержаніе 18 ст. не есть переходъ къ новому видѣнію [1320]) и не начало новаго и какъ бы введеніе къ нему [1321]), но окончаніе предшествующаго. 18 ст. отвѣчаетъ на вопросъ, что было на землѣ послѣ вылитія седьмой чаши.

Произошли молніи, громы и голоса, и сдѣлалось великое землетрясеніе... Это тѣ же самыя явленія, которыя были и послѣ седьмой трубы: и произошли молніи, громы, и голоса, и землетрясеніе великое, и великій градъ (11, 19). Въ нашемъ мѣстѣ недостаетъ только упоминанія о градѣ; но о немъ упоминается далѣе въ 21 стихѣ. Все это — общіе знаки и знаменія совершающагося переворота; такое зна-

ченіе они имѣютъ и въ 18 ст. Только землетрясеніе, какъ знаменіе наступающаго конца, послѣдняго и рѣшительнаго переворота, было столь сильнымъ, что Іоаннъ не находитъ даже словъ для обозначенія этой его силы и разрушительности; онъ только повторяетъ: *такое землетрясеніе, какого не бывало съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ люди на землѣ. Такое великое!*

Послѣдствія землетрясенія таковы же, каковы они бываютъ и въ наше время: разрушеніе городовъ (ст. 19), перемѣны въ очертаніи береговъ моря и островов (ст. 20). Вслѣдствіе послѣдняго землетрясенія великій городъ распадается на три части, и языческіе города падутъ. Одни толкователи [1322]), которые подъ великимъ городомъ, такъ же какъ и въ 11, 8; 14, 20, видятъ указаніе на Іерусалимъ [1323]), подъ его распаденіемъ на 3 части подразумѣваютъ три части историческаго города Іерусалима: верхній, средній и гору храма — Сіонъ, пришедшіе въ окончательныя развалины. Подъ городами языческими эти толкователи разумѣютъ другіе города, кромѣ Іерусалима, также пострадавшіе отъ землетрясенія, а, изъясняя дальнѣйшее, подъ великимъ Вавилономъ разумѣютъ или Римъ, или же антихристіанскій городъ будущаго времени, судъ надъ которымъ уже начался въ 12 ст., но только теперь доводится до конца.

Подъ «великимъ городомъ» можно разумѣть и Іерусалимъ, хотя въ свящ. Писаніи онъ нигдѣ и не называется этимъ именемъ; но здѣсь разумѣется городъ будущаго антихристіанскаго царства, независимо отъ того, какимъ именемъ онъ будетъ называться. Его разрушеніе разсматривается, какъ слѣдствіе общаго землетрясенія, посему онъ и упоминается наравнѣ съ другими городами безъ всякаго указанія на виновность или невинность, заслуженность или незаслуженность этого разрушенія. Говорится о томъ, что вслѣдствіе страшнаго землетрясенія всѣ города земли, въ томъ числѣ и главный городъ, какъ опредѣленная географическая мѣстность послѣдняго времени, совершенно уничтожатся, разрушатся, обратятся въ полныя и непоправимыя развалины (городъ распался на три части, на всѣ стороны, не осталось ничего цѣлаго и нетронутаго).

Тогда же, при землетрясеніи, и великому Вавилону дано было выпить чашу вина ярости гнѣва Божія. Нѣкоторые толкователи [1324]) при изъясненіи 19 ст. несправедливо отождествляютъ «великій Вавилонъ» съ «великимъ городомъ» и видятъ повтореніе той же мысли: повторенія нельзя видѣть здѣсь уже потому, что выраженія совершенно неодинаковы. Другіе толкователи, различая понятія «великій

городъ» и «великій Вавилонъ» разумѣютъ подъ первымъ городомъ Римъ, какъ географическій городъ языческой монархіи [1325]), а подъ вторымъ видятъ римское государство [1326]), римское язычество, которое и было причиною паденія и Рима и римскаго государства.

Но такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о конечномъ разрушеніи міра предъ страшнымъ судомъ, то нельзя согласиться и съ этимъ толкованіемъ. Вавилономъ здѣсь названъ тотъ же великій городъ, но только не просто какъ географическая величина, но какъ центральный пунктъ будущаго антихристіанскаго царства (ср. 4, 8). И если, вообще, въ свящ. Писаніи (Ис. 40, 2; Іер. 47, 5—7; 51, 24) города очень часто берутся въ смыслѣ носителей и выразителей культуры, религіозности и нравовъ того народа и царства, гдѣ они находились, то въ этомъ же смыслѣ взято и названіе Вавилона въ данномъ мѣстѣ. Географическое названіе города, которое можно и не принимать въ буквальномъ смыслѣ, указываетъ на вавилонскіе нравы, на вавилонское нечестіе и вавилонскую боговраждебность этого «великаго города» и будущаго антихристіанскаго царства. Названіе Вавилонъ употреблено здѣсь для обозначенія антихристіанскаго нечестія, которымъ будутъ жить люди послѣдняго времени. Оно-то, это нечестіе, и воспомянуто теперь Господомъ, и за него всѣ нечестивые должны испить чашу Бож. гнѣва (ср. 14, 8 и 10). Послѣ уклоненія отъ указанія общихъ послѣдствій землетрясенія въ 20 ст. Іоаннъ снова возвращается къ нимъ. Вслѣдствіе того же великаго землетрясенія *всякій* (πᾶσα) *островъ убѣжалъ, и горъ не стало*. Если и при обыкновенныхъ землетрясеніяхъ очень часто мѣняются очертанія суши и острововъ и нѣкоторые острова погружаются въ море, а въ горахъ происходятъ страшные обвалы, то всего этого еще въ большихъ размѣрахъ нужно ожидать при послѣднемъ міровомъ переворотѣ. Уже въ 6, 14 мы находимъ выраженіе: «всякая гора и островъ двинулись съ своихъ мѣстъ», а въ 20 ст. та же мысль высказана болѣе сильно и рельефно. При окончательномъ и послѣднемъ переворотѣ міра, *когда съ шумомъ небеса прейдутъ, стихіи же, разгорѣвшись, разрушатся, земля и на ней всѣ дѣла сгорятъ* (2 Петр. 3, 10), тогда не станетъ ни прежнихъ острововъ ни прежнихъ горъ; все разрушится, ибо все должно принять новыя очертанія и новыя формы (21, 1). Таковы слѣдствія послѣдней седьмой чаши для видимой природы: она будетъ въ конецъ разорена и обезображена. Но и люди въ ихъ отдѣльности отъ физической внѣшней природы не останутся нетронутыми: на нихъ падетъ градъ величиною въ талантъ (χάλαζα μεγάλη

ὡς ταλαντιαία). Талантъ — мѣра вѣса (60 минъ), не соизмѣримая въ точности съ нашими мѣрами, но, во всякомъ случаѣ, величина чрезвычайно большая [1327]); града такой величины вполнѣ достаточно, чтобы навести на людей ужасъ и отчаяніе: язва (πληγή — ударъ, вредъ, несчастіе) отъ него была весьма тяжкая. Это было страшное Божественное наказаніе; но оно вполнѣ соотвѣтствуетъ степени крайняго нечестія и озлобленности людей того времени. Испытывая такое наказаніе и сознавая, что причина его заключается въ гнѣвѣ Господа Бога, они не только не раскаиваются (объ этомъ Іоаннъ уже не упоминаетъ, какъ онъ упоминаетъ въ 11, 13; 16, 9), но прямо хулятъ Бога, хулятъ Его, какъ всемогущаго Міроправителя. Что же теперь остается для нихъ? Остается послѣдній страшный судъ, произнесеніе окончательнаго приговора и начало вѣчныхъ мученій.

Объяснительное видѣніе блудницы и звѣря

(17, 1—18).

Къ изображенію послѣдняго суда, котораго нужно ожидать на основаніи видѣній предшествующей главы, Іоаннъ переходитъ не прямо. Сначала въ 17 и 18 гл. онъ даетъ объясненія предыдущимъ видѣніямъ и только послѣ этого переходить къ изображенію страшнаго суда.

Объясненіе дается не непосредственно, но въ новомъ видѣніи. Предъ Іоанномъ является одинъ изъ семи ангеловъ, въ рукахъ которыхъ были чаши Божеств. гнѣва.

Такъ какъ объяснить нужно то, что происходило въ связи съ семью чашами, то и объясняющимъ субъектомъ является именно одинъ (можетъ-быть и шестой) [1328]) изъ ангеловъ чашъ [1329]). Это видѣніе напоминаетъ собою 10, 8; различіе въ томъ, что тамъ только слышится голосъ, говорившій: «пойди» (ὕπαγε), здѣсь же является и самъ говорящій ангелъ.

Выраженіе 1 ст. «подойди» (δεῦρο) — собственно «сюда», не указываетъ на перемѣну мѣстоположенія тайнозрителя: это въ видѣніи, а не въ дѣйствительности; здѣсь можно усматривать указаніе лишь на перемѣну направленія мыслей и внимательности Іоанна.

Онъ долженъ теперь обратить свой пророческій взоръ на судъ надъ великою блудницею, сидящею на водахъ многихъ, и не на самый судъ, но на тѣхъ, надъ кѣмъ этотъ судъ долженъ произойти. Подъ блудницею здѣсь нужно разумѣть тотъ самый городъ Вавилонъ,

о которомъ упомянуто въ 14, 8; тамъ онъ названъ великимъ городомъ и охарактеризованъ, какъ блудница. Надъ нимъ долженъ произойти судъ и по словамъ 16, 19.

Кромѣ этого, въ свящ. Писаніи названіе блудницы прилагается какъ по отношенію къ обществу и еврейской церкви, такъ и по отношенію къ городамъ, какъ распространителямъ и носителямъ развращающаго вліянія на окружающіе народы (Ис. 23, 15—18; Наум. 3, 4). И тѣмъ болѣе здѣсь подъ блудницею нужно видѣть Вавилонъ (14, 8 и 16, 19), а не какой-либо другой городъ, что на него именно указываютъ и слова характеристики конца перваго стиха.

Она напоминаетъ собою слова пророчества Іереміи, сказанныя имъ о Вавилонѣ: *Ты, живущій при водахъ многихъ, изобилующій сокровищами, пришелъ конецъ твой!* (Іер. 51, 13), такъ что уже по одному этому нельзя согласиться съ оригинальнымъ мнѣніемъ Оберлена, что подъ блудницею здѣсь разумѣется христіанская Церковь, о которой также подъ образомъ жены было говорено въ 12 гл. За этимъ мнѣніемъ, кромѣ его оригинальности, нѣтъ никакого другого достоинства. Блудница и жена — не одно и то же, и образъ свѣтлой жены 12 гл. является совершенною противоположностію образу блудницы 17 главы. Мнѣніе о тождествѣ свѣтлой жены съ блудницею, въ которую будто можетъ обратиться въ своей исторической жизни христіанская Церковь, отрекшаяся отъ своего высокаго назначенія и сдѣлавшаяся служанкою человѣческихъ стремленій и страстей, противорѣчитъ христіанскому взгляду на Церковь. Истинная Церковь Христова, по слову Самого Спасителя, должна пребыть спасающею и благодатною Церковію до конца міра,—она не можетъ измѣниться въ своихъ основаніяхъ. Между тѣмъ, блудница есть, несомнѣнно, совершенная противоположность свѣтлой женѣ и обрекается, по изображенію Апокалипсиса 17, 16, на конечное уничтоженіе; но конечному истребленію и уничтоженію можетъ подвергнуться только грѣховное и человѣческое общество, человѣческое установленіе и учрежденіе. Такимъ установленіемъ и являются прежде всего города и государства.

Поэтому одни толкователи подъ блудницею разумѣютъ городъ Римъ [1330]), служившій центромъ разврата и идолопоклонства для всего тогдашняго міра; другіе же — римское идолопоклонство [1331]) или же римскую міровую силу, міровое могущество [1332]). Но Римъ и римское могущество и его боговраждебность (идолопоклонство) лишь могутъ быть прототипомъ будущаго, раскрываемаго въ Апокалипсисѣ, а не дѣйствительнымъ предметомъ пророчества.

Великая блудница, это, несомнѣнно, — городъ (ст. 18) и городъ будущаго времени, городъ антихристіанскаго царства, который можетъ быть названъ Вавилономъ или Римомъ [1333]) по сходству своей культуры и по своему боговраждебному развращающему вліянію на другіе народы.

Это — тотъ самый Вавилонъ, о погибели котораго говорилось въ 14, 8 и 16, 19 [1334]), городъ міровoго царства [1335]); поэтому-то предъ словами великая блудница (τῆς πόρνης τῆς μεγάλης) и предъ «сидящая» (τῆς καθημένης) стоятъ въ греческомъ текстѣ опредѣленные члены, какъ бы для указанія, что объ этихъ предметахъ была рѣчь уже ранѣе. На это же самое указываетъ и характеристика второго стиха. Здѣсь говорится о взаимномъ блудодѣяніи. А такъ какъ подъ блудодѣяніемъ въ свящ. Писаніи по отношенію къ городамъ и государствамъ обыкновенно разумѣется ихъ развращающая и коварная политика [1336]), то и подъ блудодѣйствомъ 2 ст. нужно разумѣть распространеніе безнравственныхъ обычаевъ и боговраждебности чрезъ лицемѣрную политику и развратную религію и культъ, — общее развращеніе [1337]) (ср. Іезек. 23, 17). Но такого общаго развращенія, общаго паденія религіи и распространенія боговраждебности можно ожидать только отъ города и государства послѣдняго антихристіанскаго царства.

Чтобы видѣть судъ надъ этимъ городомъ, ангелъ повелъ Іоанна въ пустыню (ст. 3). Замѣчаніе, что повелъ «въ духѣ» (ἐν πνεύματι), есть указаніе на то, что это дѣйствіе происходило лишь въ видѣніи [1338]), — лишь въ своемъ экстатическомъ состояніи духа, а не тѣломъ Іоаннъ переносится въ пустыню. Подъ пустынею нельзя разумѣть здѣсь дѣйствительную пустыню, какъ мѣсто, лишенное жизни, вслѣдствіе отсутствія влаги и растительности. Такому пониманію противорѣчило бы какъ самое представленіе о великомъ городѣ, имѣющемъ сношенія со многими народами, такъ и выраженіе (2 ст.) о блудницѣ, сидящей на водахъ многихъ. Однако, эту пустыню нельзя отождествлять и съ пустынею 12, 6—14; тогда, въ случаѣ этого тождества, нужно было бы ожидать опредѣленнаго члена, но его нѣтъ; кромѣ того, и всѣ обстоятельства и черты, относящіяся къ описанію той и другой пустыни, совершенно другія. Но такъ какъ понятіе пустыни не тождественно съ понятіемъ о нарочитомъ опустошеніи и разореніи, то нельзя соглашаться и съ тѣмъ мнѣніемъ [1339]), что здѣсь подъ пустынею нужно разумѣть состояніе опустошенія и разоренія, въ которомъ находился Вавилонъ послѣ суда

по изображенію 16, 19, 17, 16; 18, 2, 16. Если бы даже и можно было сближать понятія «пустыня» и «разореніе», то все-таки оно было бы неприложимо къ нашему мѣсту, такъ какъ жена, являющаяся вмѣстѣ съ звѣремъ въ пустынѣ, своимъ видомъ и положеніемъ (ст. 4) нисколько не напоминаетъ этого разоренія.

Выраженіе «въ пустыню», употребленное въ 3 ст., нужно понимать не въ физическомъ и географическомъ смыслѣ, не въ смыслѣ опустошенія, а въ нравственно-религіозномъ смыслѣ, въ смыслѣ оставленности [1340]), отдаленности; аналогію этому мѣсту нужно искать не въ Іерем. 50, 3; 51, 2 и т. п., но скорѣе въ Ис. 21, 1 и др., гдѣ многолюдный городъ и богатая, но языческая страна названа пустынею.

Великая блудница находится въ пустынѣ не въ какомъ другомъ смыслѣ, какъ въ томъ, что она за свое любодѣйство совершенно оставлена Богомъ, Его благодатію и помощію, лишена плодотворнаго общенія и связи съ Церковію и вѣрными христіанами и, какъ не имѣющая источниковъ воды живой, текущей въ жизнь вѣчную (Іоан. 4, 14), обречена на духовную смерть, на нравственную гибель.

Такая оставленность является вполнѣ заслуженною для нея, такъ какъ она, по выраженію Апокалипсиса, отрекшись отъ Бога и отъ христіанской религіи, возсѣла на звѣрѣ; на него и на его силы всецѣло полагается жена-любодѣйца, а не на Бога, не на Его помощь.

Звѣрь же это тотъ самый, о которомъ была рѣчь въ 11, 6; 12, 3 и 13, 2 [1341]). Хотя здѣсь и нѣтъ опредѣленнаго члена, но это только потому, что звѣрь и при своемъ тождествѣ представляетъ значительныя особенности съ упомянутымъ: онъ тождественъ по своей личности, но различенъ по обстоятельствамъ и по времени. Это — драконъ-діаволъ, производящій все боговраждебное въ мірѣ, князь міра сего, вдохновитель и руководитель зла, отецъ лжи и виновникъ человѣческой гибели. Здѣсь онъ названъ багрянымъ (κόκκινον), т.-е. облаченнымъ въ царскую багряницу [1342]), ту одежду, которая и говоритъ о его силѣ и значеніи, какъ міродержателя тьмы вѣка сего (Еф. 6, 12), но не о пролитіи имъ крови [1343]). Какъ къ діаволу, къ звѣрю подходитъ и та черта описанія, что онъ былъ преисполненъ (γέμον) [1344]) богохульными именами: онъ въ собственномъ смыслѣ богохульникъ, ибо только онъ одинъ можетъ быть названъ въ собственномъ смыслѣ противникомъ Бога, боговраждебною силою.

Дальнѣйшую черту описанія, заключающуюся въ томъ, что у звѣря было семь головъ и десять роговъ, нужно объяснять не изъ общихъ свойствъ діавола (какъ 12, 3), но изъ особенностей его положенія и значенія въ данномъ явленіи,—это будетъ ясно изъ 9, 10 и 12 ст.

Сообразно съ этими свойствами и особенностями звѣря рисуется и сидящая на немъ жена. Она облечена въ порфиру и багряницу (περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον; Іоан. 19, 2; Мѳ. 27, 28). Это одѣяніе также указываетъ на царскую и гордую роскошь (ср. 18, 12, 16; Іезек. 28, 13; Лук. 16, 19) и, такимъ образомъ, поставляетъ жену въ особенную тѣсную связь съ звѣремъ, отъ котораго и чрезъ котораго она получаетъ возможность и этой роскоши и этой царской власти. На богатство, свойственное царственному городу, подобно Вавилону и Риму, указываютъ также и украшенія изъ золота и драгоцѣнныхъ камней, которыя видитъ тайнозритель на женѣ-любодѣйцѣ.

Жена, городъ послѣдняго времени, взяла отъ міра все, что въ немъ считается драгоцѣнностью, что увеличиваетъ суетный блескъ и суетную земную славу. Какъ доказательство того, что жена была послушнымъ орудіемъ въ рукахъ діавола и не только сама воспринимала отъ него все зло, но способствовала распространенію его въ мірѣ, она изображается держащею въ рукѣ золотую чашу, наполненную мерзостями и нечистотою ея блудодѣйства. Здѣсь указаніе на то же самое, о чемъ говорилось и во 2 ст., т.-е. жена или городъ антихристіанскаго царства, подобно древнимъ языческимъ городамъ Вавилону, Ниневіи и Риму, были распространителями безбожной и безнравственной культуры среди окружающихъ и подчиненныхъ имъ народовъ [1345]).

О внутреннемъ существѣ жены говоритъ имя на ея челѣ. Подобно тому какъ 144 тыс. носили имя Агнца на своемъ челѣ, подобно тому какъ обѣщано Богомъ, что имя Его будетъ написано на челѣ побѣждающихъ въ этой земной жизни (3, 12), такъ точно и на челѣ жены будетъ отражаться ея внутренняя духовная жизнь и стремленія. Это имя есть «тайна», т.-е. таинственное—μυστήριον, которое нужно понимать духовно (πνευματικῶς; 11, 8). Поэтому и самое имя, состоящее изъ названія «великій Вавилонъ», нужно понимать не въ буквальномъ смыслѣ, но въ переносномъ и символическомъ [1346]). Вавилонъ (14, 8; 16, 19), какъ мы уже видѣли, есть названіе и символъ будущаго антихристіанскаго города, который по

своему развращающему вліянію на подчиненные ему города и народы будетъ истинною матерью блудодѣйства и земныхъ мерзостей [1347]). Это имя, очевидно, означаетъ то же, что и слова 2 и 4 ст., гдѣ жена представляется виновницею любодѣйства и развращенности земныхъ царей и живущихъ на землѣ.

Далѣе Іоаннъ замѣтилъ, что жена была упоена кровію святыхъ и свидѣтелей І. Христа. Это говоритъ уже не о роскоши, не о простой развращенности и безпечной самоуслажденности, но о крайней жестокости жены.

Подобно, какъ 16, 6, здѣсь указаніе на то, что городъ Вавилонъ будетъ виновенъ въ пролитіи крови святыхъ, въ жестокомъ гоненіи противъ свидѣтелей христіанской вѣры. Святые, это — всѣ истинные христіане, подвергшіеся гоненію, мученію и смерти со стороны боговраждебнаго, нечестиваго антихристіанскаго міра. Свидѣтели же Іисуса Христа, это — избранные изъ святыхъ христіанъ; они были свидѣтелями и проповѣдниками христіанской вѣры по особому призванію, по особымъ условіямъ своей жизни, подобно древнимъ пророкамъ и апостоламъ (18, 24) и подобно тѣмъ свидѣтелямъ послѣдняго времени, о которыхъ было сказано въ 11, 3, 6. Два разряда лицъ, пролившихъ свою кровь по винѣ Вавилона, святыхъ и свидѣтелей, можно сопоставить съ малыми и великими 11, 18 [1348]).

Видя жену въ такомъ положеніи, Іоаннъ дивился удивленіемъ великимъ (ἐθαύμασε θαῦμα μέγα — усиленіе первоначальнаго понятія; Іоан. 7, 21).

Предметомъ удивленія Іоанна было не то [1349]), что образъ звѣря предсталъ предъ нимъ въ столь измѣненномъ видѣ, — рѣчь не только о звѣрѣ, но и о женѣ, и о женѣ даже больше; равнымъ образомъ и не то [1350]), что жена была такъ предана своему блудодѣйству и такъ жестока къ святымъ Божіимъ. Іоаннъ или, вѣрнѣе, ангелъ указываетъ въ дальнѣйшемъ на причину этого удивленія.

Она заключается въ таинственномъ, достойномъ изумленія, сочетаніи звѣря и жены, въ ихъ взаимной связи, общей дѣятельности и проявленіи въ мірѣ.

Дальнѣйшее содержаніе 17 главы сосредоточивается на выясненіи этого взаимоотношенія жены и звѣря.

Вопросъ ангела о причинѣ удивленія, обращенный къ Іоанну, былъ, подобно 7, 13, началомъ отвѣта. Генгстенбергъ въ этомъ вопросѣ видитъ аналогію съ словами Спасителя: *Маловѣрный, зачѣмъ ты усомнился?* (Мѳ. 14, 31) — и въ самомъ вопросѣ находитъ упрекъ

Іоанну въ его человѣческомъ, неразумномъ и неосновательномъ удивленіи [1351]); смыслъ упрека, по его мнѣнію, тотъ же самый, что и въ замѣчаніи евангелиста: Іисусъ Христосъ *дивился ихъ невѣрію* (Мр. 6, 6).

Но если Іоаннъ дивился не тому [1352]), что жена-городъ будетъ разорена и звѣрь пойдетъ въ погибель, а тому, какимъ образомъ между женою и звѣремъ могла произойти такая тѣсная связь, то и его удивленіе (ср. Іоан. 5, 27), какъ выраженіе человѣческой любознательности, не заслуживало упрека, какъ ранѣе онъ не былъ упрекаемъ за то, что пожелалъ знать содержаніе таинственной книги (5, 4). Въ словахъ ангела слышится простая готовность исполнить для Іоанна ту Бож. волю, которая касалась относительно разъясненія символическаго образа жены и звѣря.

Онъ далѣе и разъясняетъ.

Звѣрь, говоритъ онъ, *котораго ты видѣлъ, былъ и нѣтъ его, и выйдетъ изъ бездны и пойдетъ въ погибель...* ἦν καὶ οὐκ ἔστι καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ἀπάγειν (ст. 8). Звѣрь есть діаволъ, такъ или иначе проявляющій въ мірѣ свое господство и свою сатанинскую силу. Въ прошедшемъ, т.-е. прежде, въ Ветхомъ завѣтѣ, въ дни ветхаго закона, до пришествія Іисуса Христа и Его искупительныхъ страданій, онъ былъ княземъ міра сего (Іоан. 12, 31), полнымъ его властителемъ (Мѳ. 4, 9), сводилъ всѣхъ въ преисподнюю (Быт. 37, 35) и безнаказанно приводилъ многихъ къ нравственной гибели (Мѳ. 10, 28); онъ господствовалъ на землѣ чрезъ то идолопоклонство и чародѣйство, въ которыхъ погрязало все человѣчество и которое было не чуждо и народу израильскому.

Но потомъ его не стало, нѣтъ его и теперь, т.-е. его не было во дни полученія Іоанномъ откровенія. Вслѣдствіе искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя діаволъ лишился своего прежняго обаянія (Іоан. 12, 31), онъ потерялъ свою прежнюю силу, когда вѣрующіе во Христа получили возможность именемъ своего Искупителя изгонять бѣсовъ (Мр. 16, 17). Когда христіанская религія стала распространяться на землѣ во всей своей благодатной силѣ, тогда померкъ губительный блескъ язычества, тогда уже не стало въ немъ его прежней обманчивой привлекательности. Съ этого времени не стало на землѣ діавола, какъ явнаго и открытаго властителя человѣческаго рода. Онъ не погибъ, не исчезъ окончательно и не обратился въ небытіе; онъ только получилъ смертельную рану (13, 3), которая ли-

шила его возможности свободно дѣйствовать и проявлять свою губительную силу. Онъ, какъ бы связанный (20, 3), находился въ безднѣ. Бездна — ἄβυσσος, это — адъ, мѣстопребываніе злыхъ духовъ. Они заключены туда, какъ въ свое мѣсто, находятся въ состояніи связанности. Но это заключеніе не окончательное и не полное. Діаволъ освободится и выйдетъ оттуда (20, 7). И Апокалипсисъ говоритъ объ освобожденномъ и вновь появляющемся діаволѣ подъ образомъ ангела бездны (9, 2—11), подъ образомъ звѣря изъ бездны (11, 7) и подъ образомъ дракона, дающаго власть свою звѣрю-антихристу (13, 2). Въ погибель, погибель окончательную діаволъ пойдетъ только послѣ, въ отдаленномъ, для Іоанна, будущемъ. Итти въ погибель — εἰς ἀπώλειαν — значитъ — погибать совершенно. Для діавола, какъ духа безсмертнаго, не можетъ быть полнаго уничтоженія и небытія. Погибелью для него служитъ геенна, вѣчныя мученія, поэтому онъ и называется сыномъ погибели (2 Сол. 2, 3). Въ концѣ, послѣ окончанія своей дозволенной Богомъ зловредной дѣятельности на землѣ, діаволъ долженъ будетъ пойти въ геенну, на вѣчныя мученія (17, 11; 20, 10), которыя отъ вѣка уготованы ему и его ангеламъ (Мѳ. 25, 41).

Исчезновенію и появленію звѣря удивятся всѣ живущіе на землѣ, какъ дивились они исцѣленію раны звѣря (13, 3). Удивятся всѣ тѣ, имена которыхъ не вписаны въ книгу жизни (13, 8). Тѣ же, предполагается, имена которыхъ вписаны въ эту книгу, какъ вѣрные и избранные христіане, будутъ знать истинное значеніе новаго появленія звѣря-діавола въ его прежней силѣ. Для нихъ это появленіе діавола (въ лицѣ антихриста) будетъ не предметомъ удивленія и чѣмъ-то непонятнымъ и необъяснимымъ, но предметомъ скорби по поводу гибели нечестивыхъ и побужденіемъ къ укрѣпленію своей собственной вѣры и надежды на скорое пришествіе Господа и наступленіе послѣдняго суда и вѣчнаго воздаянія [1353]).

Высказывая мысль о важности раскрываемаго и о необходимости особеннаго вниманія и напряженности ума при его усвоеніи, тайнозритель, подобно какъ 13, 9, 18 и 14, 12, говоритъ въ 9 ст.: *здѣсь умъ,* т.-е. какъ по отношенію къ только что сказанному [1354]), такъ особенно къ послѣдующему [1355]), нужно особенное напряженіе ума, которое свойственно мудрому человѣку. Необычайное видѣніе звѣря и жены въ ихъ взаимоотношеніи вызвало у Іоанна чрезвычайное удивленіе, поэтому и для уразумѣнія и для усвоенія разъясненія этого видѣнія необходимо чрезвычайное усиліе мыслительной способности.

Семь головъ звѣря суть семь горъ, на которыхъ сидитъ жена. Тѣ толкователи, которые подъ звѣремъ разумѣютъ или самый Римъ[1356]) или римскую міровую монархію[1357]), или же римское идолопоклонство[1358]), въ семи горахъ 10 ст. видятъ указаніе на семь холмовъ, на которыхъ былъ основанъ историческій Римъ, именно: Капитолійскій, Палатинскій, Квиринальскій, Лапаранскій, Авентинскій, Витинальскій и Эсквилинскій. Но если бы Іоаннъ имѣлъ въ виду историческій Римъ и его горы, то въ этомъ не было бы никакой особенной тайны, не нужно было бы и особеннаго напряженія ума. Къ тому же если имя жены и звѣря нужно принимать не въ историческомъ, а въ символическомъ смыслѣ, то и семь горъ нельзя понимать буквально, такъ какъ онѣ составляютъ часть всего символическаго образа[1359]).

Въ свящ. Писаніи, при символическомъ употребленіи, горы обыкновенно означаютъ царства или собственно силу и значеніе того или другого царства, такъ, напр., Пс. 75, 5; Дан. 2, 35; 7, 17; 8, 2; Іер. 5, 25; Іезек. 35, 1 и др. Если же подъ женою нужно разумѣть антихристіанское царство, антихристіанскую силу, то и подъ семью головами звѣря-діавола нужно разумѣть земныя царства, въ направленіи и развитіи которыхъ выразилась сила діавола и его боговраждебныя усилія къ развращенію человѣческаго рода. Жена, антихристіанское царство и антихристіанское нечестіе, сидитъ на звѣрѣ, имѣющемъ эти головы-царства, слѣдовательно, оно будетъ имѣть подъ собою то же основаніе, какое имѣли и тѣ царства, различіе будетъ только въ томъ, что антихристово царство явится послѣднимъ по времени и совмѣщающимъ въ себѣ существенныя особенности всѣхъ предшествующихъ, поскольку въ этихъ особенностяхъ высказывалась діавольская богоборная сила. А такъ какъ каждое историческое царство имѣетъ свои историческіе города, какъ выразителей своей культуры и царей, какъ выразителей и носителей государственной силы, то съ представленіемъ о государствахъ неразрывно должно быть связано и представленіе о ихъ царяхъ. По этому въ апокалиптическомъ видѣніи мы подъ однимъ и тѣмъ же образомъ головъ, по указанію ангела, должны видѣть и семь горъ и семь царей (ст. 10). Звѣрь есть міровая сила въ ея историческомъ развитіи, въ ея смѣнѣ однихъ царствъ другими. Эти царства падаютъ одно за другимъ, смѣняясь предыдущее послѣдующимъ (Пс. 75, 5; Іезек. 35, 1; 9; Іер. 51, 25). Въ этомъ смыслѣ и можетъ быть сказано, что ко времени Іоанна пало уже пять царствъ (царей), шестое существовало, седьмое послѣдуетъ за нимъ, а послѣ него

возникнетъ послѣднее, которымъ и закончится исторія развитія міровой богоборной силы діавола на землѣ.

Противъ этого возражаютъ, что въ десятомъ стихѣ говорится не о царствахъ, а о царяхъ. И потому стараются указать имена этихъ царей въ римской имперіи. Но слабая сторона этого возраженія оказывается уже въ томъ, что нѣтъ согласія въ этомъ перечнѣ; и въ то время какъ одни толкователи восьмымъ царемъ считаютъ Нерона[1360]), который долженъ снова возвратиться на царство, по вѣрованію народа, другіе[1361]) разумѣютъ Юліана или Домиціана[1362]), или же Діоклетіана[1363]). Кромѣ этого выраженіе Іоанна, что пять царей уже пали — ἔπεσαν, не можетъ быть принимаемо въ смыслѣ указанія на естественную смерть и не можетъ быть переводимо: «умерли». Выраженіе «пали» въ свящ. Писаніи прилагается только по отношенію къ городамъ и царствамъ, напр. 14, 8; 16, 19; 18, 2; Іер. 51, 8; Ам. 5, 2, но не къ лицамъ[1364]).

Поэтому болѣе справедливо то мнѣніе, по которому подъ царями въ 10 ст. разумѣются царства съ тѣми или другими царями во главѣ, какъ типическими выразителями власти и направленія царствъ. Такого мнѣнія держится, между прочимъ, Андрей кесарійскій. «Именемъ царей,—говоритъ онъ,—Іоаннъ обозначаетъ соотвѣтствующія царства: именемъ Нина — царство Ассирійское, Арбана — Мидійское, Навуходоносора — Вавилонское, Александра — Македонское, Ромула — древнеримское и Константина — ново-римское». Новѣйшіе толкователи разнообразятъ этотъ перечень. По однимъ (Lüthardt) это суть: Ассирія, Халдейское царство, Персія, Македонское, Сирійское, Римское; по другимъ[1365]): Ассирійское, Вавилонское, Персидское, Македонское, Сирійское, Римское. О первыхъ пяти міровыхъ царствахъ, уже павшихъ, можно говорить только предположительно. Это во всякомъ случаѣ тѣ царства, которыя стояли во враждебномъ отношеніи къ еврейскому народу, поскольку онъ представлялъ собою царство Божіе на землѣ. Такими царствами могутъ быть названы: Ассирійское (Ниневія), Вавилонское (Вавилонъ), Персидское (Сузы), Македонское и Сирійское,— послѣднія царства прямо указаны у пророка Даніила. О шестомъ царствѣ мы узнаемъ изъ самаго Апокалипсиса. О шестомъ царѣ сказано: «одинъ есть»; такъ какъ во дни Іоанна міровымъ царствомъ было римское, то, очевидно, оно имѣется въ виду, какъ шестое въ ряду другихъ. О седьмомъ царствѣ Іоаннъ выражается неопредѣленно. Оно еще не наступило, но когда придетъ, то не долго ему быть (ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι). По общему замѣчанію

толкователей[1366]) послѣднее выраженіе нужно понимать не въ смыслѣ указанія на малый періодъ времени его существованія, но на то, что послѣ седьмого царства непремѣнно должно ожидать царства восьмого (ср. 1, 3). Такъ какъ римское царство въ настоящее время уже пало, то смѣнившее его царство, или міръ, германо-славянскихъ народовъ можно считать царствомъ седьмымъ, оно должно продолжиться до времени возникновенія восьмого царства. Это восьмое царство называется (ст. 11) звѣремъ, о которомъ было упомянуто въ 8 ст., какъ о такомъ, который былъ и котораго нѣтъ и изъ (числа) семи и пойдетъ въ погибель. Наименованіе звѣремъ напоминаетъ звѣря 13 гл. и, такимъ образомъ, заставляетъ понимать подъ восьмымъ царемъ антихриста и его царство. Выраженіе «и нѣтъ» говоритъ о той смертельной ранѣ, которая была видима на одной изъ головъ звѣря и которая исцѣлѣла. Такъ какъ голова звѣря есть то же, что и царства, въ которыхъ исторически обнаруживалась богоборная сила діавола, то и исцѣленіе одной головы, возвращеніе ея къ жизни можетъ говорить о возобновленіи какого-либо изъ семи царствъ, которое въ своемъ новомъ видѣ будетъ царствомъ антихриста. Какое же это царство? Оно одно изъ семи. Итакъ, не есть ли оно Сирійское царство, царь котораго Антіохъ Епифанъ по своей враждебности къ еврейскому народу и еврейской религіи можетъ быть названъ ветхозавѣтнымъ антихристомъ[1367]), или оно — римское царство[1368]). Іоаннъ не даетъ указаній для положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ; онъ лишь говоритъ, что оно возникаетъ изъ семи. Это значитъ, что оно будетъ заключать въ себѣ особенности семи предшествующихъ царствъ, будетъ воплощеніемъ ихъ, ихъ дѣтищемъ[1369]). Скорѣе нужно заключать, что оно будетъ подобно всѣмъ семи, однакоже, не будетъ ни одному тождественно. Это — царство особенное, это — звѣрь новый, звѣрь, выходящій изъ моря (13, 1), которому драконъ даетъ всю свою власть, какъ не давалъ онъ предшествовавшимъ царямъ и царствамъ. Это именно царство антихриста, самое боговраждебное, но оно и послѣднее. Оно пойдетъ въ погибель, въ погибель вѣчную, въ геенну, вмѣстѣ съ звѣремъ и дракономъ, оно, такимъ образомъ, будетъ послѣднимъ выраженіемъ усилій діавола подчинить міръ себѣ и своей власти.

Объяснивши значеніе головъ звѣря, ангелъ переходитъ къ объясненію его десяти роговъ. Такъ какъ вѣрнѣе понимать, что рога не были принадлежностію какой-либо одной головы[1370]), но принадлежали всему звѣрю, то и изъяснять значеніе царей, обозначенныхъ

рогами, нужно прежде всего примѣнительно къ смыслу и значенію цѣльнаго образа звѣря, а потомъ къ значенію восьмого звѣря, т.-е. антихриста и его царства. Слѣдовательно, десять роговъ нельзя понимать въ смыслѣ указанія на десять римскихъ префектовъ [1371]) или римскихъ провинцій [1372]), нельзя видѣть подъ ними и десять варварскихъ народовъ [1373]), ибо все это говорило бы только о связи съ римскимъ царствомъ, но не съ діаволомъ и будущимъ царствомъ антихриста.

Рога — символъ силы, находящейся въ чьемъ-либо распоряженіи. Цари, обозначаемые рогами (ст. 12), также представляются не имѣющими самостоятельныхъ царствъ; они какъ бы вассалы, обязанные всецѣлымъ подчиненіемъ другому. Если они и примутъ царскую власть, т.-е. право правителей и законодателей, то лишь вмѣстѣ съ звѣремъ, какъ своимъ сюзереномъ, и то только на короткое время,— на одинъ часъ [1374]). Это, такимъ образомъ, представители народовъ [1375]) и царствъ [1376]) послѣдняго времени. По своей сравнительной слабости и неимѣнію высшей типичности они отличны отъ царей, представителей міровыхъ государствъ, которые названы головами звѣря. Эти цари-рога могутъ быть употреблены только какъ орудія возвышенія власти царя послѣдняго царства. Десять (опредѣленное число вмѣсто неопредѣленнаго) царей (Дан. 2, 44; 7, 24) не тѣхъ царствъ, на которыя, предполагается, распадется седьмое царство [1377]), но царствъ отдѣльныхъ народовъ, еще не вошедшихъ въ составъ мірового царства-звѣря. Эти цари по своему религіозно-нравственному состоянію и по гражданскимъ и политическимъ условіямъ вполнѣ будутъ соотвѣтствовать (будутъ имѣть однѣ мысли) цѣлямъ и стремленіямъ діавола создать на землѣ антихристіанское царство. Поэтому и говорится, что они добровольно передадутъ свою силу и (относительную) власть звѣрю, т.-е. антихристу (св. Ирин., св. Ефр. Сир.)

Антихристъ какъ нельзя лучше воспользуется ихъ настроеніемъ, образомъ мыслей и соединитъ ихъ вмѣстѣ для борьбы съ Агнцемъ. Здѣсь разумѣется борьба антихриста и его единомышленниковъ противъ Церкви, противъ христіанства, и противъ всего святого, о каковой борьбѣ уже говорилось (13, 7). Это будетъ послѣдняя борьба, послѣднее усиліе діавола всецѣло утвердить свою власть надъ людьми, чтобы быть не только земнымъ царемъ, но и земнымъ богомъ и, отмѣнивъ поклоненіе Христу и Его Отцу, добиться поклоненія исключительно только себѣ (13, 8, 14, 15). Но побѣда въ этой борьбѣ останется на сторонѣ Агнца—І. Христа. Ему должно быть подчинено

все (1 Тим. 6, 14, 15), такъ какъ Ему дана всякая власть на небѣ и на землѣ (Мѳ. 28, 18) и Онъ есть Господь господствующихъ и Царь царей. Побѣда надъ звѣремъ и его царствомъ и его сподвижниками будетъ совершена Агнцемъ не только непосредственно и лично, но и чрезъ (какъ орудіе)[1378]) званыхъ, избранныхъ (2 Іоан. 1, 13) и вѣрныхъ (Іоан. 20, 27) служителей Его, которые подвизались на землѣ въ борьбѣ съ діаволомъ и со всѣмъ его воинствомъ. Это—тѣ, которые омыли одежды свои и убѣлили одежды свои кровію Агнца (7, 14) и слѣдуютъ за Нимъ, куда бы онъ ни пошелъ (14, 4).

Впрочемъ, Генгстенбергъ, Яковлевъ и другіе въ этой борьбѣ звѣря и царей съ Агнцемъ видятъ противленіе различныхъ племенъ распространенію среди нихъ христіанства, такъ, напр., среди гунновъ, свевовъ, вандаловъ, остготовъ и вестготовъ, аллемановъ и др., а подъ зваными и избранными разумѣютъ христіанскихъ проповѣдниковъ и мучениковъ. Но противъ этого достаточно указать на то, что борьба царей происходитъ не со святыми и противъ святыхъ, а противъ Самого Агнца, противъ Самого Господа. Возстаніе же противъ Самого Господа Бога (16, 6) возможно только въ послѣдніе дни антихриста, только при крайнемъ развитіи антихристіанства[1379]).

Съ 15 ст. ангелъ, объяснявшій Іоанну видѣніе, обращаетъ его мысль на образъ блудницы и на ея судьбу.

Жена - блудница въ видѣніи представляется (ст. 1) сидящею надъ многими водами. Такъ какъ жена и, по объясненію ангела (ст. 18), обозначаетъ великій городъ, то, примѣняясь къ географическому представленію, подъ многими водами можно разумѣть воды рѣки, на которой подобно древнему Вавилону будетъ построенъ будущій городъ антихристіанскаго царства. Но въ таинственномъ символическомъ смыслѣ подъ водами, по словамъ ангела, нужно разумѣть многіе народы, которые относились къ городу, какъ народы подчиненные. Подъ ними, въ свою очередь, нужно разумѣть: 1) отдѣльныя личности человѣческаго рода (λάοι), отдѣльныхъ подданныхъ государства, 2) народъ въ его массѣ, низшій слой общества (ὄχλος), 3) народы съ ихъ отдѣльнымъ государственнымъ строемъ и 4) народности, обладающія своимъ языкомъ и своею культурою (ср. 5, 9; 7, 9; 14, 6). Такимъ образомъ, жена, какъ городъ, представляется міровымъ городомъ, со множествомъ подданныхъ, что вполнѣ соотвѣтствуетъ положенію антихристіанскаго главнаго города, царь котораго, антихристъ, будетъ, именно, міровымъ владыкою и подчинитъ себѣ многіе народы и племена (13, 8—14).

Десять роговъ, по нашему объясненію,— десять царей будущаго антихристіанскаго времени возненавидятъ блудницу (ст. 16), т.-е. городъ антихристіанскаго царства. Ненависть обнаружится въ разореніи города.

Блудница будетъ обнажена, такъ какъ будутъ расхищены всѣ драгоцѣнности, всѣ дорогіе камни, золото и жемчугъ, которыми былъ такъ богатъ городъ (ст. 4) и которые доставляли его жителямъ возможность вести крайне роскошную жизнь и быть предметомъ соблазна и прельщенія для окружающихъ народовъ и для его подданныхъ. Подобно тому какъ дикіе звѣри разрываютъ на части и пожираютъ свои жертвы, такъ точно уничтожатъ городъ и апокалиптическіе цари; они предадутъ его полнѣйшему разоренію огнемъ и мечомъ.

Въ исторіи не мало примѣровъ такого разрушенія и опустошенія городовъ, какъ въ глубокой древности, такъ и въ римской исторіи. Особенно много и сильно страдалъ Римъ, неоднократно опустошаемый и разоряемый варварами. Однакоже нельзя подъ разореніемъ 16 ст.[1380]) разумѣть осустошеніе Рима; въ дѣйствіяхъ варваровъ противъ Рима не было никакого единодушія (ст. 13), а, главное, не было намѣренія дѣйствій исключительно противъ Рима, какъ города. Варвары устремлялись противъ всего римскаго государства, противъ самаго римскаго могущества. Между тѣмъ, по изображенію Апокалипсиса, десять царей-роговъ исключительно враждуютъ противъ города, а не противъ государственной силы, не противъ звѣря, но какъ бы въ угоду ему (ст. 13).

Это не можетъ говорить и объ обыкновенныхъ междоусобныхъ войнахъ[1381]), какія возникаютъ въ томъ или другомъ государствѣ: и въ томъ случаѣ борется и страдаетъ государственная власть. Положеніе вещей, какъ оно изображено въ 16 ст., можно ожидать только при условіяхъ будущаго антихристіанскаго міра. Тогда народы, еще не вошедшіе въ составъ антихристіанскаго царства, будутъ приглашены антихристомъ-царемъ противъ его собственнаго города и, обманутые хитрою политикою, обратятъ свою ненависть и вражду не на самого антихриста, но на его городъ. Это — народы и цари, вышедшіе изъ-за рѣки Евфрата, послѣ того какъ онъ высохъ по вылитіи шестой чаши; это народы Гога и Магога, которые въ концѣ міра (20, 7) станутъ подъ власть антихриста. Антихристъ вмѣстѣ съ ними, пользуясь ихъ силами и оружіемъ, разоритъ свой городъ, въ своемъ ослѣпленіи и безуміи не удовлетворяясь тѣмъ подчиненіемъ и покорностію, которыя онъ встрѣчалъ до сихъ поръ, но требуя боль-

шаго, требуя полнаго обезличенія своихъ подданныхъ. На этотъ крайній деспотизмъ и своенравіе указывалось уже въ предыдущихъ видѣніяхъ,—въ требованіи антихриста воздавать ему божескія почести (13, 6, 8) и въ приказаніи лжепророка носить на рукахъ и на челѣ печать антихриста (13, 16).

Паденіе и разореніе города будетъ исполненіемъ Бож. воли, Бож. предопредѣленія. Не кто другой, а именно Богъ положитъ на сердце царей (ст. 17) разорить боговраждебный городъ; они будутъ исполнять волю не антихриста[1382]), хотя и будутъ дѣйствовать въ угоду ему; но волю Божію[1383]), ибо по волѣ Божіей долженъ произойти судъ надъ городомъ-блудницею (ст. 1). Бож. воля пользуется царями, какъ слѣпымъ и послушнымъ орудіемъ своего міроправленія, для того, чтобы постепенно довести исторію міра до предопредѣленнаго конца. Исполняя эту божественную волю, они добровольно отдаютъ свои царства подъ власть антихриста-звѣря и тѣмъ самымъ увеличиваютъ его самомнѣніе и самопревозношеніе. И онъ будетъ царствовать надъ ними и съ ними, хотя только одинъ часъ (ст. 12), только очень короткое время, которое назначено Богомъ для проявленія его крайняго своеволія и дикаго и жестокаго деспотизма. Господь сократитъ это время ради избранныхъ Своихъ (Мѳ. 24, 22). Все въ исторіи міра будетъ происходить такъ, какъ объ этомъ было возвѣщено Богомъ, Его рабамъ и пророкамъ (10, 7)[1384]).

Жена-блудница, это, по объясненію ангела,—великій городъ, но не историческій Римъ и не Вавилонъ, а будущій городъ послѣдняго антихристіанскаго времени, тотъ городъ, который при антихристѣ будетъ столицею мірового государства, распространившаго свою власть надъ земными народами и царями, отрекшимися отъ христіанства. Судъ надъ этимъ городомъ, его разореніе по желанію самого царя-антихриста будетъ предвозвѣщеніемъ конца міра, предвозвѣщеніемъ наступленія Бож. суда надъ всѣмъ царствомъ антихриста и надъ нимъ самимъ. Это, стало-быть,—начало конца. Хотя выраженіе текста «царствующій»—ἔχουσα βασιλείαν—своимъ настоящимъ временемъ и говоритъ, повидимому, о томъ, что здѣсь имѣется въ виду современный Іоанну городъ Римъ, но эта современность относится не къ исторической дѣйствительности, а къ видѣнію. Жена означала городъ, царствующій надъ царями, постольку, поскольку она была символомъ; Іоаннъ видѣлъ предъ своими глазами этотъ символъ, соотвѣтственно этому и городъ, имъ означаемый, называется царствующимъ, какъ бы царствующимъ на глазахъ Іоанна, современно ему (ср. 3, 12; 11, 7).

Возмездіе Вавилону и плачъ о его погибели

(18, 1—24).

Іоаннъ видитъ иного ангела (ἄλλον), отличнаго отъ 17, 1; онъ нисходитъ съ неба, какъ и ангелъ 10, 1; но въ отличіе отъ того изображается съ другими атрибутами. Тотъ былъ окруженъ облаками и вокругъ головы имѣлъ радугу; этотъ же только называется имѣющимъ великую власть; а вмѣсто указанія на облака и радугу присоединено замѣчаніе, что земля освѣтилась отъ его славы. Слава и величіе ангела не говоритъ о томъ, что онъ былъ Самъ І. Христосъ[1385]), но лишь о томъ, что онъ былъ посланникъ съ великою миссіею[1386]), вѣстникъ І. Христа съ вѣстію о страшномъ судѣ возмездія надъ грѣшнымъ Вавилономъ[1387]). И если Генгстенбергъ, ссылаясь на Іос. 1, 14; 2, 11; Іез. 43, 2; Пс. 49, 2, говоритъ, что такой блескъ можетъ приличествовать только І. Христу и что поэтому Самъ Христосъ является здѣсь съ «вѣстью о паденіи Рима», то на это надо указать, что и ангелы въ свящ. Писаніи, какъ вѣстники Божіи, всегда изображаются окруженными славою. Миссія ангела 1 ст. вполнѣ тождественна съ миссіею ангела 14, 6 и напоминаетъ слова Спасителя: и *пошлетъ ангеловъ Своихъ съ трубою громогласною* (Мѳ. 24, 31).

Болѣе правильное чтеніе[1388]): ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ[1389]) φωνῇ, — сильнымъ голосомъ,—вмѣсто ἐν ἰσχύϊ φωνῇ μεγάλῃ — сильно громкимъ голосомъ, какъ читаютъ наши славянскій и русскій переводы вслѣдъ за recept.

Содержаніе 2 ст. есть возвѣщеніе о томъ же судѣ надъ Вавилономъ, о которомъ возвѣщали ангелы 14, 6, 7 и 8, и поэтому вполнѣ естественно и здѣсь ожидать того же выраженія о силѣ голоса, какъ и тамъ ἐν φωνῇ μεγάλῃ.

Ангелъ сильнымъ голосомъ возвѣщаетъ о томъ же паденіи того же Вавилона великаго[1390]), о которомъ уже было возвѣщено 14, 8 и 16, 19. Различіе не въ самомъ предметѣ пророчества, какъ возвѣщенія о будущемъ дѣйствительномъ и историческомъ фактѣ, но лишь въ его соотношеніи къ другимъ обстоятельствамъ. Въ 14, 8 возвѣщеніе о паденіи Вавилона была призывомъ къ покаянію; въ 16, 19 о паденіи Вавилона говорилось какъ объ одномъ изъ слѣдствій страшнаго послѣдняго землетрясенія; здѣсь же о паденіи того же города говорится съ той стороны, съ которой оно коснется интересовъ людей антихристіанскаго времени. Вавилонъ, сообразно съ этимъ про-

рочествомъ ангела, послѣ своего паденія сдѣлается жилищемъ бѣсовъ и пристанищемъ всякаго нечистаго духа. Городъ сдѣлается совершенною пустынею, мѣстомъ мрачныхъ развалинъ; въ такомъ мѣстѣ пребываніе людей будетъ невозможнымъ; тамъ будутъ въ состояніи жить лишь демоны. Пустынныя мѣста и развалины — самое подходящее мѣстопребываніе злыхъ демоновъ и нечистыхъ духовъ (Ис. 13, 21; 34, 14; Іер. 51, 37; Мѳ. 2, 43; Лук. 8, 29; 11, 24). Какъ оставленный людьми и населенный демонами, разрушенный Вавилонъ сдѣлается обиталищемъ нечистыхъ птицъ (Іер. 50, 39; Соф. 2, 14; Пс. 102, 7); это — самое естественное и обычное послѣдствіе оставленія людьми того или другого города или жилища.

Причина паденія Вавилона, его опустошенности и оставленности та же самая, которая была указана и въ 14, 8; это — развращающее вліяніе его политики и нравовъ на всѣ земные народы. Въ опустошеніи, какъ дѣлѣ возмездія по Бож. суду, сказывается полная противоположность прежнему состоянію города. Насколько прежде городъ отличался богатствомъ и роскошью (17, 4), настолько онъ бѣденъ и ничтоженъ послѣ разрушенія; если прежде земные цари съ ихъ царствами услаждались развращенною и роскошною жизнію, примѣръ которой подавали жители Вавилона, то теперь онъ не будетъ представлять собою ничего, кромѣ жалкаго памятника исчезнувшаго богатства; прежде купцы обогащались, удовлетворяя требованіямъ роскошной жизни, теперь же Вавилонъ былъ грудою пустыхъ развалинъ. Насколько въ дни своего могущества и процвѣтанія Вавилонъ былъ центромъ государственнаго могущества, мірового вліянія на жизнь и нравы и предметомъ подражанія для всего всемірнаго антихристіанскаго царства, насколько прежде онъ былъ центромъ міровой торговли, настолько же ничтоженъ онъ теперь.

Таково возмездіе Бож. суда, такъ велики грѣхи города!

Съ 4 ст. начинается рѣчь другого лица. Самъ Іоаннъ не опредѣляетъ, кому принадлежалъ слышимый имъ голосъ. Онъ называетъ его инымъ (ἄλλος) и раздававшимся «съ неба» (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Одни толкователи признаютъ этотъ голосъ за голосъ обыкновеннаго ангела[1391]) или за ангела, говорящаго отъ имени І. Христа[1392]); но другіе болѣе правильно подъ говорящимъ разумѣютъ Самого І. Христа[1393]), Который обращается отъ Своего имени къ избраннымъ христіанамъ, какъ къ народу Своего царства. Въ подобныхъ же словахъ нѣкогда прор. Исаія (48, 20; 52, 11) и Іеремія (50, 8; 51, 6, 8, 45) высказывали народу израильскому свое требованіе, чтобы онъ оста-

вилъ Вавилонъ. Самое же выраженіе въ своей формѣ основывается на Исх. 19, 12; Числ. 16, 26.

Повелѣніе Господа: *выйди отъ нея народъ Мой,* означаетъ окончательное отдѣленіе общества избранныхъ христіанъ послѣдняго времени отъ нечестиваго антихристіанскаго общества [1394]). Господь отдѣляетъ однихъ отъ другихъ, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козлищъ (Мѳ. 25, 32). Какъ Лоту было приказано, чтобы онъ уходилъ изъ Содома (Быт. 19, 15), такъ будетъ приказано (ср. Мѳ. 24, 15, 16) избраннымъ христіанамъ отстраниться [1395]) отъ нечестиваго общества. Этотъ эсхатологическій моментъ можно разсматривать, какъ одновременный и отчасти тождественный съ тѣмъ, когда (14, 16) ангелъ, т.-е. І. Христосъ, пустилъ на землю Свой серпъ и пожалъ всю землю: какъ тамъ, такъ и здѣсь имѣется въ виду предуготовительный моментъ предъ страшнымъ судомъ. Поэтому подъ городомъ никакъ нельзя разумѣть Рима и римскаго государства [1396]), откуда бы должны были удалиться христіане, чтобы не подвергнуться гибели при разрушеніи Рима, какъ уходили они при вторженіяхъ Алариха, Аттилы и др. [1397]).

Никакое другое средство, кромѣ бѣгства, удаленія, не могло избавить истинныхъ христіанъ отъ участія въ грѣховной жизни антихристіанъ и избѣжать казни Бож. суда. Время этого суда уже наступало, приблизилось: грѣхи Вавилона дошли до небесъ (ст. 5). Это — высшая ступень грѣховности, когда она какъ бы доходитъ до неба, до престола Божія и вызываетъ Его гнѣвъ (ср. 2 Парал. 28, 9; Быт. 4, 10; 18, 21; 19, 13; Іоан. 1, 2). Основаніемъ для выраженія нашего стиха можетъ быть указано въ Іер. 51, 9, гдѣ пророкъ говоритъ: *приговоръ о немъ* (Вавилонѣ) *достигъ до небесъ и поднялся до облаковъ.* Кончилось долготерпѣніе Божіе, и должно наступить время воздаянія. Богъ вспомнилъ всѣ неправды Вавилона, всѣ его беззаконія; они превзошли мѣру. И какъ въ 16, 19 Бож. воспоминаніе означало наступленіе гнѣвнаго Бож. суда, такъ точно и въ 5 ст. воспоминаніе неправдъ несомнѣнно означаетъ наступающія казни. О ихъ тяжести говорится въ 6 ст. Воздайте ему (ἀπόδοτε αὐτῇ), слышитъ Іоаннъ. Это приказаніе отъ того же лица, которому принадлежитъ и голосъ 4 ст., но къ другому субъекту. Тогда голосъ обращался непосредственно къ избранному христіанскому обществу послѣдняго времени. Ему повелѣвалось отдалиться отъ нечестивыхъ, какъ приказывалъ Богъ Лоту (Быт. 19, 15) уйти изъ Содома, какъ приказывалъ Онъ израильтянамъ отдалиться отъ Корея, Даѳана и

Авирона (Числ. 16, 24). Такимъ образомъ, эти избранные христіане, дѣти Божіи [1398]), не могли быть орудіемъ исполненія Бож. гнѣва; нельзя принимать [1399]) за этихъ исполнителей и ангеловъ (16,.10—21); въ предыдущемъ о нихъ не было рѣчи. Этими исполнителями Бож. повелѣнія, очевидно, являются тѣ самые цари [1400]), которые (17, 17) были назначены исполнителями Бож. воли относительно суда надъ Вавилономъ. Имъ повелѣвается воздать, отплатить Вавилону, какъ и онъ воздавалъ (αὐτὴ ἀπέδωκεν; ср. Пс. 136, 8). (Прим. Ὑμῖν— «вамъ» въ большинствѣ списковъ отсутствуетъ, но русскій и славянскій переводы вслѣдъ за recept (Полигл. Stier) читаютъ это слово; добавленіе могло быть допущено переписчикомъ для формальной полноты выраженія (см. Тишендорфа, такъ же читаютъ Ebrard, Hengstenberg и др.). Кому воздавалъ? Не только избраннымъ христіанамъ, но и вообще всему тогдашнему міру. Отъ его развращенной жизни, отъ его насилій страдали не только избранные христіане, гонимые и преслѣдуемые, но даже и сами нечестивые цари и народы, ибо и они изображаются возненавидѣвшими Вавилонъ (17, 16).

Вдвойнѣ воздайте по дѣламъ ея: διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ ἔργα αὐτῆς [1401]). Возмездіе, хотя и называется двойнымъ, однако, остается вполнѣ справедливымъ, соразмѣреннымъ, какъ и сказано: *по дѣламъ ея.* Этого сильнаго двойного наказанія, страданія [1402]) Вавилонъ вполнѣ заслужилъ своимъ крайнимъ нечестіемъ, своимъ развращающимъ примѣромъ и вліяніемъ. Его виновность обнаружилась собственно въ томъ, что онъ поилъ народы виномъ своего блудодѣянія (14, 4; 17, 2, 4). Теперь изъ той же самой чаши, изъ которой онъ поилъ другихъ, онъ долженъ пить самъ, но въ двойномъ количествѣ, въ другой крѣпости; и какъ для народовъ и царей вино его блудодѣянія послужило причиною Бож. гнѣва (14, 10), такъ точно онъ самъ долженъ пить двойную чашу того же гнѣва.

Мѣрою воздаянія должна служить роскошная жизнь города. Городъ прежде роскошествовалъ и этой роскошью соблазнялъ, прельщалъ и развращалъ народы, увлекая ихъ къ антихристіанской жизни и чрезъ то на путь гибели, на путь вѣчныхъ мученій. Сообразно съ этимъ будутъ и ему посланы мученія и страданія.

Его прежняя гордость и самоувѣренность, какъ столицы антихристіанскаго царства, какъ дѣйствительной царицы, а не какъ вдовы, не имѣющей мужа-царя,—эта гордость и самомнѣніе окажутся въ совершенной противоположности съ его внезапной гибелью. Онъ считалъ себя всесильнымъ и вѣчнымъ, но его постигнетъ гибель и постигнетъ

внезапно [1403]), въ одинъ день и одновременно обрушатся на него казни [1404]) (Ис. 47, 8—9). Четырьмя казнями угрожаетъ Господь Вавилону: 1) смертью, благодаря которой многолюдный прежде городъ опустѣетъ; 2) плачемъ, который будетъ раздаваться на его улицахъ; 3) голодомъ, который совершенно измѣнитъ внѣшній видъ утопавшаго прежде въ роскоши города, и 4) огнемъ, который обратитъ въ развалины всѣ его великолѣпныя зданія (17, 16). Чрезъ это и будетъ доказано, что силенъ Господь Богъ, судящій его (ст. 8). О томъ впечатлѣніи, которое будетъ произведено этими казнями, говорится въ слѣдующихъ стихахъ. Когда появится дымъ отъ пожара города (Iезек. 26, 15, 16; Iер. 50, 32; Авв. 3, 13), тогда восплачутъ прежде всего земные цари. Эти цари, по справедливому замѣчанію Эбрарда, не тѣ 10 царей (17, 2), которые по волѣ Божіей будутъ орудіями опустошенія города; ихъ сердца будутъ наполнены ненавистью по отношенію къ городу-блудницѣ и потому недоступны чувству сожалѣнія. Скорѣе это тѣ земные цари, о которыхъ упоминается въ 3 стихѣ, какъ особенномъ правящемъ классѣ людей, въ его противоположности классу подданныхъ. Для царей, правителей отдѣльныхъ провинцій и государствъ, составлявшихъ единое антихристово царство, прежде другихъ будетъ чувствительно опустошеніе столичнаго города, съ которымъ у нихъ были особенно тѣсныя связи; они прежде другихъ и по преимуществу наслаждались и упивались виномъ его блудодѣянія, его роскошью, его противохристіанскою развращенностью. Но казнь такъ будетъ страшна, что они только издали будутъ наблюдать за нею и не осмѣлятся прійти на помощь и предотвратить гибель. Въ сознаніи своего полнаго безсилія, полной невозможности отвратить явленіе Бож. гнѣва, они будутъ восклицать: «Горе! Горе!» (οὐαὶ, οὐαί!). «Горе» не городу только (вставка «тебѣ» въ русскомъ переводѣ неправильна) [1405]), но и имъ вмѣстѣ съ городомъ. Они лишаются возможности вести прежнюю роскошную и безпечную жизнь и удовлетворять всѣмъ своимъ развращеннымъ привычкамъ; но мало этого, судъ надъ городомъ предвѣщаетъ судъ и надъ ними; и имъ, такъ какъ и они виновны въ тѣхъ же преступленіяхъ, грозитъ тотъ же Бож. судъ, то же Бож. наказаніе: въ одинъ часъ, вполнѣ неожиданно.

Вслѣдъ за плачемъ царей въ 11—16 ст. передается плачъ купцовъ. Они также оплакиваютъ городъ, но въ отличіе отъ плача царей, оплакиваютъ [1406]) разрушеніе, какъ событіе настоящаго времени, а не будущаго, какъ цари. Это отличіе можетъ быть объяснено тѣмъ

обстоятельствомъ, что разрушеніе города само собою и непосредственно отзывается на интересахъ купцовъ [1407]). Подобіе плачу купцовъ можно видѣть у Исаіи 23 гл. и Іезек. 27 глава. Купцы плачутъ и рыдаютъ, такъ какъ теперь некому будетъ покупать ихъ привозныхъ товаровъ [1408]) (γόμον — ср. Дѣян. 21, 3). Съ міровымъ городомъ Вавилономъ была тѣсно связана міровая торговля. Купцы плачутъ не о погибшихъ людяхъ, но о своихъ благахъ. Перечисленіе самыхъ привозныхъ товаровъ сообщается въ 12—14 ст., гдѣ вмѣстѣ съ этимъ дается картина роскоши города. Прежде всего идутъ благородные металлы и драгоцѣнности: золото, серебро, благородные камни и жемчугъ. Потомъ слѣдуетъ то, что служитъ для одѣянія и украшенія: виссонъ, порфира, шелкъ (συριχὸν—китайскій шелкъ) и багряница (κόκκινον) (17, 4). Все это составляетъ предметъ не простой роскоши, но роскоши царской, которая и соотвѣтствуетъ положенію столичнаго города антихристіанскаго государства. Затѣмъ слѣдуютъ предметы роскошной и великолѣпной мебели. Прежде указываются: самый матеріалъ мебели: благовонное дерево (ξύλον θύϊον — вѣчно зеленое дерево африканскаго побережья) и слоновая кость; потомъ перечисляются издѣлія изъ того или другого матеріала: драгоцѣннаго (τιμιώτατον) дерева, мѣди, желѣза и мрамора.

Слѣдующія названія (ст. 13) касаются специальныхъ товаровъ благовонія: корица (κινάμωμον — азіатское кустарниковое растеніе, дающее мазь для волосъ), ѳиміамъ, миро и ладанъ. Послѣ этого перечисляются предметы питанія и пиршества: вино, елей и мука, пщеница, скотъ и овцы; затѣмъ предметы человѣческаго общежитія: лошади, колесницы и, наконецъ, рабы́. Выраженіе текста: «тѣла и души человѣческія», на основаніи 1 Пар. 5, 21 и Іезек. 27, 13, можно и должно понимать не иначе, какъ указаніе именно на рабовъ, которые принадлежали своимъ господамъ и душою и тѣломъ и которыми господа распоряжались, какъ простымъ предметомъ своей жизненной обстановки.

Въ заключеніе перечисленія всѣхъ этихъ предметовъ упоминаются плоды ὀπώρα — осень, осенніе плоды [1409]), которые составляютъ усладу безпечной и роскошной жизни (ср. Ис. 16, 9; 52, 14; Іер. 48, 32). Ничего этого не стало въ городѣ; все тучное (λιπαρός — жирный, располагающій къ веселью) и блистательное (λαμπρός — съ блестящею внѣшностью) потеряно городомъ (ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ): оно къ нему не вернется. Поэтому всѣ торговавшіе этими товарами и обогатившіеся отъ этой торговли станутъ вдали отъ разрушеннаго

города и, въ страхѣ предъ постигшими его мученіями, плача и рыдая, будутъ говорить: «Горе! Горе!» (Οὐαί!) Горе городу, прежде великолѣпному и роскошному (17, 3 — 4), а теперь обращенному въ груды развалинъ; горе, несчастіе и для купцовъ, ибо и они не только потеряли рынокъ для своей торговли, но и сами находятся въ страхѣ и опасности на себѣ самихъ испытать всѣ тѣ ужасы, которые уже постигли жителей погибшаго Вавилона.

Наконецъ, съ 17—19 выступаютъ съ своимъ плачемъ плавающіе на морѣ. Плачъ ихъ изображается въ прошедшемъ времени, какъ событіе уже совершившееся. Такимъ образомъ, соблюдена послѣдовательность временъ: ст. 9 — будущее, ст. 11 — настоящее, ст. 17 — прошедшее; все ближе и ближе наступаетъ тотъ моментъ, когда гибель города будетъ совершившимся событіемъ. Въ 17 ст. перечислены всѣ классы людей, путешествующихъ по морю. Подобіе этому перечисленію можно видѣть въ Іезек. 17, 28 — 32. Какъ здѣсь мореплаватели, плача, говорятъ: *какой городъ подобенъ городу великому,* такъ и тамъ пророчески говорится о Тирѣ, что мореплаватели зарыдаютъ, говоря: *кто какъ Тиръ, такъ разрушенный посреди моря?* Изъ сопоставленія этихъ мѣстъ становится понятнымъ, что сила выраженія заключается въ указаніи на ужасъ и непоправимость окончательной гибели города. Эта рѣчь образуетъ противоположность рѣчи 13, 4. Мореплаватели посыпали на свои головы пепелъ (ст. 19); это — знакъ печали, какъ, наприм., Іов. 2, 22; Іезек. 27, 33 [1410]). Но если это паденіе Вавилона для обитателей земли, стоящихъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ антихриста, было причиною ихъ горя, то для жителей неба и для тѣхъ, которые живутъ для неба, это событіе будетъ предметомъ радости. Приглашаются къ радости небо, святые, апостолы и пророки. Наши переводы неправильно присоединяютъ «святые» къ «апостолы», это — два различныхъ класса радующихся. Небо, это — ангельскія силы; святые — всѣ, вообще, прославившіеся христіане; апостолы — первые проповѣдники христіанства и основатели христіанства и основатели христіанской Церкви, такъ сказать, родоначальники спасающихся, святыхъ; пророки же — тѣ, которые еще въ Ветх. завѣтѣ предвидѣли и предсказывали это спасеніе. Причина радости заключается въ томъ, что *Богъ совершилъ судъ ихъ надъ нимъ* (городомъ; ср. 17, 1; 20, 4). Судъ (κρίμα), сужденіе, приговоръ не тотъ, который предполагаетъ ап. Павелъ въ 1 Кор. 6, 2 и на который указываетъ Апокалипс. 20, 4, но судъ послѣдній и окончательный [1411]), тотъ судъ, котораго просили и желали просла-

вившіеся мученики, говоря: *доколѣ, Ты, Господи, не судишь и не мстишь за кровь нашу* (Ап. 6, 10). Своею жизнью и своими перенесенными страданіями святые показали всю грѣховность Вавилона и его заслуженность наказанія и мученій. И вслѣдствіе этого этотъ судъ не столько со стороны святыхъ, сколько со стороны Господа Бога (Іер. 51, 48), Который произноситъ Свой приговоръ надъ грѣшнымъ городомъ, когда исполнилась мѣра его беззаконій; посему-то этотъ судъ и составляетъ предметъ радости небожителей, ибо онъ есть торжество Бож. правосудія.

Іоаннъ при этомъ видитъ символическое изображеніе внезапности и непоправимости паденія Вавилона. Одинъ (нѣкоторый) сильный ангелъ бросилъ въ море большой камень, подобный мельничному жернову. Сравненіе съ мельничнымъ жерновомъ говоритъ о величинѣ и тяжелой отвѣтственности (Мѳ. 18, 6; Мр. 9, 42), которая падаетъ (лежитъ) на Вавилонъ за всѣ страданія, перенесенныя отъ него христіанами преслѣдуемыми и прельщаемыми. Въ остальномъ символическій образъ напоминаетъ мѣсто Іер. 51, 63, 64, которое въ свою очередь можетъ быть сближено съ Исх. 15, 4, 5 и Неем. 9, 11. Этотъ образъ означаетъ то, что какъ тяжелый камень, брошенный въ море, исчезаетъ въ немъ быстро и безвозвратно, такъ точно по Бож. суду безслѣдно и безвозвратно погибнетъ и Вавилонъ.

Но ангелъ не ограничивается однимъ простымъ символическимъ образомъ; онъ присоединяетъ и словесное описаніе той опустошенности и заброшенности, которыя постигнутъ Вавилонъ. Описаніе очень близко напоминаетъ собою Іер. 25, 10: *и прекращу у нихъ голосъ веселья, голосъ жениха и голосъ невѣсты и свѣтъ свѣтильника* (ср. 7, 34; Ис. 24, 8; Іезек. 26, 13). Итакъ, вмѣсто прежней роскоши и безпечной радости и веселья (18, 7; Іер. 33, 11) Вавилону угрожаетъ полное прекращеніе всякаго взаимообщенія и жизни.

Въ заключеніе, ангелъ объясняетъ причину самаго суда надъ городомъ и его жителями. Первая ихъ вина та, что купцы обратились въ вельможъ (οἱ μεγιστᾶνες). Такъ было сказано и у Исаіи (23, 8) о Тирѣ. Ихъ вина не въ томъ, что они пріобрѣтали особенное значеніе своею торговлею, но въ томъ, что они придали безнравственное направленіе своей торговлѣ (18, 15, 19). Далѣе, вина жителей Вавилона въ ихъ волшебствѣ (φαρμακεία). Волшебство соотвѣтствуетъ блудодѣйству (Ис. 47, 9—11; Апок. 14, 8; 17, 25), которымъ Вавилонъ развращалъ окружающіе народы; это—его развращающая политика, это—обширное и общее средство вредить другимъ, благодаря

которому всѣ народы были введены въ заблужденіе (ср. 13, 14). Наконецъ, послѣдняя и самая важная вина Вавилона въ томъ, что въ немъ была найдена кровь пророковъ, святыхъ и всѣхъ убитыхъ на землѣ (ср. 17, 6). Поясненіе этому выраженію даютъ слѣдующія слова пророка Іереміи: *обида Моя и плоть Моя на Вавилонѣ, и кровь Моя на жителяхъ Халдеи* (51, 35), и особенно: *какъ Вавилонъ повергалъ пораженныхъ израильтянъ, такъ въ Вавилонѣ будутъ повержены пораженные всей страны* (51, 49). Это же означаетъ и выраженіе Апокалипсиса, что кровь всѣхъ убитыхъ найдена въ Вавилонѣ, т.-е. онъ, какъ городъ при концѣ міра, столица антихристіанства и мѣсто высшаго проявленія боговраждебности, былъ виновникомъ пролитія крови всѣхъ убитыхъ на землѣ; такъ какъ зло и грѣхи будущаго антихристіанскаго міра были плодомъ и послѣдствіемъ всей долговременной исторіи земного зла, то, по справедливости, на антихристіанскій міръ (на Вавилонъ) падаетъ и отвѣтственность за все міровое зло.

Ликованіе на небѣ и на землѣ

(19, 1—20).

Послѣ того, какъ въ 18 гл. было сообщено о плачѣ земныхъ нечестивыхъ людей, о погибели Вавилона, столицы антихристіанскаго царства, въ гл. 19 говорится о торжественной радости на небѣ по поводу того же событія. Это событіе хотя и совершилось на землѣ, но было исполненіемъ небесной воли; оно было поводомъ плача нечестивыхъ, оно можетъ быть и поводомъ небесной радости, такъ какъ предвозвѣщало близкое и окончательное торжество добра и истины надъ зломъ и заблужденіемъ въ будущемъ вѣчномъ царствѣ. Такимъ образомъ, содержаніе 19 главы — не начало новаго отдѣла, не начало новаго порядка явленій, но окончаніе предыдущаго, его завершеніе: заключеніе къ явленію о паденіи Вавилона — еще шагъ къ окончательной развязкѣ, къ послѣднему суду надъ міромъ. Когда замолкли слова ангела, возвѣстившаго Іоанну о причинѣ и непоправимости гибели нечестиваго Вавилона, св. тайнозритель слышитъ новый, громкій небесный (на небѣ въ его противоположности землѣ) голосъ, т.-е. звуки пѣнія (ср. 10, 3; 16, 18). Іоаннъ говоритъ только о томъ, что голосъ былъ подобенъ шуму говора народа (ὡς φωνή), но не говоритъ о самомъ народѣ и изъ кого онъ состоитъ. Имѣя въ виду содержаніе 4 и 6 ст., подъ нимъ нельзя разумѣть прославленныхъ людей (7, 9, 14) [1412]), ни вообще небожителей [1413]), но исклю-

чительно блаженныхъ ангеловъ [1414]) съ четырьмя серафимами-животными во главѣ (4, 8). Они взываютъ: «аллилуія» (съ еврейскаго языка «хвалите Бога»). Съ этимъ словомъ и съ таковымъ же его смысломъ мы не однажды встрѣчаемся въ свящ. Писаніи; такъ, въ Пс. 103, 35 читаемъ: *да исчезнутъ грѣшники съ земли... Благослови, душе моя, Господа. Аллилуія!* (ср. Пс. 105, 48). Какъ тамъ, такъ и здѣсь прославленіе Бога поставляется въ связь съ паденіемъ нечестивыхъ, тамъ—грѣшниковъ вообще, здѣсь Вавилона. Аллилуіа — пѣснь торжества и побѣды [1415]). Но собственно здѣсь это слово только начало пѣсни; содержаніе пѣсни далѣе: *спасеніе и слава и честь и сила Господу нашему.* Таково чтеніе нашихъ переводовъ, но болѣе правильное слѣдующее: спасеніе, сила и слава (σωτηρία, ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα) [1416]); спасеніе (σωτηρία), какъ и въ 7, 10 и особенно въ 12, 10, нужно понимать въ смыслѣ совершеннаго избавленія христіанскаго общества, какъ царства Божія, отъ козней діавола, какъ окончательную побѣду Господа; подъ славою же нужно разумѣть славу Божію, которая, сколько свойственна Господу отъ вѣка, столько же и еще очевиднѣе будетъ принадлежать Ему послѣ окончательной побѣды на землѣ добра надъ зломъ. А сила, какъ Бож. всемогущество, есть основаніе этой побѣды, этого торжества. Въ совершившемся паденіи Вавилона, въ этомъ началѣ конца Господь Богъ является во всей силѣ Своего всемогущества, какъ праведный Судія и Мздовоздатель, не отступающій отъ истины и правды (ст. 2). Онъ погубилъ Вавилонъ, такъ какъ тотъ растлилъ землю своимъ блудодѣйствомъ (11, 18; ср. Іер. 51, 25); Онъ взыскалъ съ него за (6, 10) кровь Своихъ рабовъ-служителей, которая была пролита его руками [1417]): въ этомъ его вина, въ этомъ и вторая причина его наказанія.

Третій стихъ содержитъ въ себѣ повтореніе пѣсни аллилуія, но съ присоединеніемъ новаго основанія для этой хвалы Господа: на связь третьяго стиха съ первыми указываетъ союзъ «и»—καί. Это основаніе: *дымъ ея восходилъ во вѣки вѣковъ;* оно, напоминая собою 18, 9, 15, 18; Исх. 15, 21 и Ис. 34, 9—10, говоритъ о томъ, что прославленіе Господа зиждется, между прочимъ, на томъ обстоятельствѣ, что гибель Вавилона отъ десяти царей есть гибель вѣчная и окончательная, составляющая переходъ къ вѣчному царству, ибо вѣчный дымъ говоритъ о вѣчномъ огнѣ геенскихъ мученій (14, 11). Поэтому-то старцы, какъ представители всѣхъ совершенныхъ людей, и серафимы-животныя, какъ представители всѣхъ ангеловъ, падаютъ

и, подтверждая содержаніе ангельскаго пѣснопѣнія (5, 14), произносятъ: «аминь», «аллилуіа» (Пс. 105, 48).

Едва замолкло ангельское пѣніе, какъ послышался голосъ отъ Бож. престола, но не отъ Самого Бога [1418]), этому противорѣчитъ слово: «Бога нашего» — ἡμῶν, и не отъ одного изъ ангеловъ или четырехъ животныхъ [1419]), а отъ І. Христа [1420]), Агнца [1421]). І. Христосъ въ совершеніи искупленія человѣческаго рода стремился къ славѣ Бога Отца (Іоан. 12, 28; 16, 14; 17, 4, 5); ту же славу являлъ Онъ и въ судѣ надъ міромъ. Онъ требуетъ, чтобы всѣ рабы Божіи, безъ различія, и малые и великіе (11, 18), какъ боящіеся Его и творящіе Ему угодное, воздали славу Богу. Греческое выраженіе αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν (ср. 1 Пар. 16, 36; 23, 5; 2 Пар. 20, 19; Іер. 20, 13) по-славянски передано: «пойте Богу», по-русски: «хвалите Бога», — въ русскомъ переводѣ болѣе точно, и славянскій переводъ сдѣлалъ отступленіе отъ точности, очевидно, принявъ во вниманіе дательный падежъ τῷ θεῷ при глаголѣ, обыкновенно требующемъ винительнаго падежа.

Въ отвѣтъ на призывъ Бож. голоса І. Христа Іоаннъ слышитъ (ст. 6) новое пѣніе. Звуки этого пѣнія онъ также сравниваетъ (ст. 1) съ шумомъ говора, пѣнія многочисленнаго народа; но при этомъ добавляетъ новую черту, замѣчая, что это пѣніе было подобно шуму многихъ водъ (1, 15) и столь сильно, что походило на раскаты грома (14, 2). Прежнее пѣніе Іоаннъ слышалъ на небѣ; о новомъ пѣніи онъ не говоритъ ни того, что оно слышалось на небѣ, ни того, что на землѣ; и можно поэтому полагать, что оно было столько же небеснымъ, сколько и земнымъ. Въ прежнемъ пѣніи (ст. 1) участниками были небесныя силы, въ пѣніи 6 стиха участвуютъ не только эти послѣднія, но и всѣ прославленные люди и мученики послѣдняго времени [1422]), находящіеся на небѣ, и всѣ тѣ, которые назначены къ прославленію, но еще находились на землѣ. Этотъ хоръ есть соединенный хоръ всѣхъ чистыхъ созданій Божіихъ [1423]) и на небѣ и на землѣ, которые, въ противоположность нечестивымъ, оплакивавшимъ паденіе Вавилона, восхваляли Господа за это паденіе. Вслѣдствіе этого и звуки пѣнія были столь сильны и столь торжественны, а не потому только [1424]), что былъ новый болѣе величественный предметъ хвалы. Свв. ангелы и прославленные люди говорили [1425]): «аллилуія!» Основаніе хвалы прежде всего въ томъ, что наступило царство Вседержителя Бога. Царство (βασιλεύειν) нужно понимать здѣсь въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и

въ 11, 17 и при этомъ въ его соотношеніи съ 12, 10; это царство есть слѣдствіе послѣдней и окончательной побѣды І. Христа надъ силами ада, это — царство будущаго вѣка. Какъ таковое, оно заключаетъ въ себѣ два момента: положительный и отрицательный [1426]). Моментъ отрицательный, это — паденіе Вавилона и уничтоженіе силы антихриста и нечестія на землѣ, объ этомъ говоритъ конецъ шестого стиха. Моментъ положительный раскрывается въ 7 и 8 стихахъ.

Всѣ чистыя и совершенныя Бож. созданія приглашаютъ другъ друга возрадоваться и возвеселиться (Мѳ. 5, 12; 1 Петр. 4, 13) и воздать Богу (11, 13; 16, 9) славу — τὴν δόξαν, — ту славу, которая именно (опредѣленный членъ) пріобрѣтена Имъ только что описанными дѣлами. Побужденіемъ же воздать эту славу теперь служитъ то, что уже наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя. Выраженія, подобныя этому, мы находимъ Мѳ. 9, 15; 22, 1—14; Мр. 2, 19; Лук. 12, 36; Іоан. 3, 29; Еф. 5, 25 (ср. въ Ис. 54, 1—4; Іезек. 16, 7—18; Ос. 2—19), гдѣ объ отношеніяхъ І. Христа къ Его обществу говорится, какъ объ отношеніяхъ жениха къ невѣстѣ, и Его второе пришествіе сравнивается съ приходомъ жениха на брачный пиръ. И здѣсь также говорится о единеніи І. Христа съ Его обществомъ. Теперь наступило время брака; для него все уже готово, но брачный пиръ еще не начался, и невѣста еще не вошла въ брачный чертогъ. Такимъ образомъ, здѣсь говорится [1427]) не о совершившемся наступленіи вѣчнаго царства, но только о моментѣ, самомъ близкомъ къ нему. Это — тотъ же моментъ эсхатологіи, когда Господь, по звуку трубы ангела, собираетъ всѣхъ Своихъ избранныхъ и, отдѣливъ ихъ отъ нечестивыхъ, поставляетъ по правую сторону Своего престола (Мѳ. 25, 23). Царство еще не наступило, но оно наступитъ сейчасъ же послѣ произнесенія приговора: бракъ, брачный пиръ «непосредственно при дверяхъ» [1428]). Нечистые еще не удалены и не получили своего воздаянія; невѣста, общество вѣрныхъ и избранныхъ, только приготовилась и ждетъ, когда приблизится къ ней ея Женихъ, І. Христосъ. Жена 7 ст. есть невѣста Агнца, и слово жена употреблено въ такомъ же смыслѣ, какъ и въ Быт. 29, 21; Втор. 22, 24; Мѳ. 1, 20. Все готово для брака, и свѣтильники зажжены, остается только войти жениху въ брачный чертогъ (Мѳ. 25, 10); остается только благословеннымъ небеснаго Отца унаслѣдовать царство, уготованное имъ отъ созданія міра (Мѳ. 25, 34). Общество вѣрныхъ, христіанъ, доживших до послѣдняго времени, и

есть эта женщина, — эта невѣста Агнца. Оно приготовило себя къ встрѣчѣ своего жениха, І. Христа, къ вступленію съ Нимъ въ самый тѣсный союзъ (22, 17; Мѳ. 25, 10; Еф. 2, 11; Пс. 44, 14). Брачнымъ одѣяніемъ невѣсты служитъ чистый и свѣтлый виссонъ, отличный отъ одѣянія блудницы 17, 4, которая была одѣта роскошно и по-царски: тамъ преобладалъ пурпуръ, порфира, золото и драгоцѣнные камни. Невѣста Христа одѣта въ льняную одежду, которая означаетъ ея святость. Эта одежда, облекающая ее, пріобрѣтена не ею самою, и не есть удовлетвореніе ея вкусу и личной прихоти, каковою была одежды блудницы, но она дана была (ἐδόθη αὐτῇ) ей Самимъ Богомъ. Она есть свидѣтельство того, что невѣста угодна Господу и можетъ войти въ Его брачный чертогъ (Мѳ. 22, 12), такъ какъ бѣлыя одѣянія вообще служатъ символомъ христіанскихъ добродѣтелей (3, 18; ср. 7, 14), которыя въ свою очередь разсматриваются, какъ даръ Бож. благодати, помогающей христіанину въ нравственномъ его усовершенствованіи.

Въ Апокалипсисѣ свѣтлость христіанскаго одѣянія называется праведностію святыхъ — τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων. Что разумѣется подъ праведностію? Δικαίωμα въ ед. числѣ означаетъ оправданіе, во множественномъ то, чѣмъ человѣкъ оправдывается предъ Господомъ, т.-е. законъ, правила (Лук. 1, 6; Евр. 9, 1), и самые поступки, согласные съ этими правилами (Рим. 2, 26; 5, 18; 8, 4). Въ нашемъ мѣстѣ говорится о такой праведности, которая дается Богомъ; поэтому нѣкоторые толкователи подъ праведностію разумѣютъ не добродѣтель, но оправданіе Богомъ [1429]) вѣрующаго христіанина, прощеніе ему грѣховъ, т.-е. его свободу отъ всего того, что отдаляетъ человѣка отъ Господа. Отдалять человѣка отъ Бога могутъ, съ одной стороны, недостойные поступки и его личная грѣховность, съ другой стороны, то различіе, которое существуетъ между человѣкомъ, существомъ ограниченнымъ, и Богомъ, существомъ всесовершеннымъ. Личная грѣховность человѣка можетъ быть устраняема его добрымъ поведеніемъ, жизнію, сообразною съ Бож. законами и требованіями. Но эта праведность была праведностію ветхозавѣтнаго человѣка и часто обращается въ праведность фарисея, которую обличалъ І. Христосъ. Праведность человѣка новозавѣтная, какъ праведность совершенная и полная, должна состоять и въ устраненіи другой причины отдаленія человѣка отъ Бога. Но уничтожить различіе между Богомъ и человѣкомъ для самого человѣка невозможно, поэтому и приблизиться къ Богу человѣкъ можетъ только по изволенію Божію, по Его бла-

годати. Только Самъ Богъ по Своей любви можетъ, невзирая на тварность и несовершенство человѣка, входить съ нимъ въ близкое общеніе и уничтожать отдаленность отношеній. Слѣдовательно, праведность человѣка, какъ его право на близость къ Богу, можетъ достигаться и достигается одновременно двуми путями: и собственною добродѣтелью и Бож. благодатью оправданія. Праведность есть столько же даръ Божій, сколько и слѣдствіе усилій человѣка и его стремленія къ добродѣтели.

Чистая и совершенная невѣста Агнца, т.-е. христіанское общество послѣдняго времени, есть такое общество, члены котораго достигли высшаго возможнаго для человѣка нравственнаго совершенства при содѣйствіи Бож. благодати; оно есть, такъ сказать, плодъ историческаго взаимодѣйствія благодати христіанства и собственныхъ усилій человѣка.

Въ этомъ смыслѣ христіанское общество является созрѣвшею нивою, созрѣвшею жатвою, ожидающею того, что жатель срѣжетъ серпомъ ея зрѣлые и полные колосья и положитъ ихъ въ житницы. Избранные и вѣрные христіане (1 Кор. 15, 51), какъ жены жениха, ожидаютъ І. Христа, ожидаютъ того, что Христосъ по Своей любви къ человѣчеству и за ихъ добродѣтельную жизнь скажетъ имъ: *пріидите, благословенные, унаслѣдуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра* (Мѳ. 25, 34). Въ дальнѣйшемъ Іоаннъ слышитъ подтвержденіе будущаго блаженнаго состоянія избранныхъ и совершенныхъ христіанъ.

Ему повелѣвается записать. Кѣмъ повелѣвается? Русскій переводъ говорящимъ называетъ ангела, но это совершенно произвольно, такъ какъ въ подлинникѣ этого слова (ἄγγελος) нѣтъ. Что здѣсь разумѣется ангелъ, а не какое-либо другое лицо, можно только догадываться изъ сопоставленія 9 ст. съ 10. Говоритъ, несомнѣнно, ангелъ, но какой — не извѣстно. Одни [1430]) видятъ въ этомъ ангелѣ того самаго, который съ 17, 1 служитъ для Іоанна посредникомъ откровенія; по Лютардту это — ангелъ, нарочито посланный для передачи Іоанну словъ послѣдующаго откровенія. По другимъ [1431]), здѣсь говоритъ ангелъ 1, 1, который сообщалъ Іоанну все откровеніе. Вездѣ, гдѣ рѣчь идетъ объ ангелѣ, тамъ Іоаннъ всегда употребляетъ выраженія: εἷς ἄγγελος, ἄλλος ἄγγελος — одинъ ангелъ, иной, другой. Здѣсь же почему-то Іоаннъ поступилъ иначе, и, очевидно, таково было его намѣреніе. Онъ не называетъ говорящаго ангеломъ не по чему другому, а именно по тому, что хочетъ въ немъ указать не отдѣльнаго ангела,

но весь ангельскій чинъ, который служитъ посредникомъ Бож. откровенія и Бож. міроправленія.

Такой ангелъ, который для Іоанна долженъ былъ служить представителемъ всѣхъ доселѣ видѣнныхъ имъ ангеловъ, повелѣваетъ ему написать: *блаженны званые на брачную вечерю Агнца* (ст. 9). Этотъ стихъ стоитъ въ несомнѣнной внутренней связи съ 14, 13. *Отнынѣ блаженны мертвые, умирающіе въ Господѣ.* Тогда было дано утѣшеніе всѣмъ тѣмъ христіанамъ, которые оставляли эту земную жизнь послѣ скорбей и страданій; имъ давалось увѣреніе, что съ прекращеніемъ земной жизни они не только ничего не теряютъ, но, наоборотъ, пріобрѣтаютъ блаженство. Въ положеніи гонимыхъ и страдающихъ будутъ находиться и совершенные христіане послѣдняго антихристіанскаго времени, оставшіеся въ живыхъ до пришествія Господа. Ихъ-то и утѣшаетъ откровеніе и имъ говоритъ, что ихъ скорби и страданія служатъ условіемъ ихъ блаженной жизни будущаго.

Это блаженство обусловливается тѣмъ, что они суть званые на вечерю Агнца. Это послѣднее выраженіе напоминаетъ мѣсто Мѳ. 22, 2 и далѣе, гдѣ царь устраиваетъ для своего сына брачный пиръ и приглашаетъ гостей. Вѣрующіе и истинные христіане являются на положеніи званыхъ гостей, гостей почетныхъ. Они блаженны не потому, что участвуютъ въ самой вечерѣ, — это время еще не наступило, — они блаженны лишь, какъ званые, какъ тѣ, которымъ открытъ доступъ на вечерю. Сила утѣшенія и ободренія заключается именно въ томъ, что для избранныхъ и совершенныхъ уготовано Богомъ блаженство, что они непремѣнно получатъ награду за свои страданія, за свой трудъ при достиженіи благочестія и совершенства. Брачная вечеря есть выраженіе самаго тѣснаго общенія съ Господомъ, образъ полнаго успокоенія, совершеннаго насыщенія и веселія праведныхъ (ср. Мр. 14, 25; Лук. 22, 30; Мѳ. 9, 15). Все это можетъ быть только въ будущей жизни, только послѣ окончательнаго и совершеннаго воцаренія І. Христа, послѣ Его второго пришествія. Брачный пиръ можетъ быть только тогда, когда совершится и наступитъ самое тѣсное единеніе между І. Христомъ и обществомъ Его вѣрующихъ, когда будетъ *Богъ все во всемъ* (1 Кор. 15, 28). Такимъ образомъ, ублаженіе 19, 9 образуетъ комментарій на 1 Сол. 4, 15—18.

Для усиленія впечатлѣнія сказаннаго, ангелъ добавляетъ: *сіи суть истинныя слова Божіи*: οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ ἐστίν; таково должно быть болѣе правильное чтеніе этого мѣста [1432]),

но не: «сіи слова истинно Божіи» – (слова) οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοί εἰσι τοῦ θεοῦ[1433]). Послѣднее чтеніе несомнѣнно болѣе удобопонятное и легкообъяснимое. Въ немъ сила выраженія будетъ заключаться въ томъ, что эти слова достойны полной вѣры и принятія, такъ какъ они принадлежатъ Самому Богу, совершеннѣйшей Истинѣ и Источнику всякаго откровенія. Генгстенбергъ сближаетъ это мѣсто съ 22, 6: *сіи слова вѣрны и истинны,* и говоритъ, что тамъ слово «вѣрны» — πιστοί — соотвѣтствуетъ τοῦ θεοῦ нашего мѣста. Но для такого заключенія нѣтъ никакого основанія, и первое условіе правильности толкованія должно состоять въ изслѣдованіи выраженія самого по себѣ. Большая легкость чтенія и объясненія есть обычный признакъ неподлинности выраженія, его позднѣйшаго происхожденія. Слова Божіи названы истинными словами Божіими. Всякое слово Божіе есть слово истинное, и слова лжи у Бога не можетъ быть. И если здѣсь употреблено это опредѣленіе Бож. слова, Бож. откровенія, то, очевидно, не для его различенія отъ неистиннаго, но въ смыслѣ и значеніи естественнаго опредѣленія, естественнаго эпитета[1434]). Смыслъ всего выраженія тотъ, что слышанныя Іоанномъ слова Божіи (какъ слова Божіи) по этому самому несомнѣнно истинны,— они иначе и н могутъ быть названы.

Одни толкователи[1435]), подъ истинными Бож. словами разумѣютъ содержаніе 6—9 стиховъ, другіе[1436]) — содержаніе 5 — 8 ст., т.-е. хвалебную пѣснь, при чемъ множ. число слова λόγοι эти послѣдніе объясняютъ тѣмъ, что здѣсь подразумѣвается откровеніе о второмъ пришествіи Господа, о бракѣ, о брачномъ пирѣ, о побѣдѣ надъ всѣми врагами и т. п. Иные же толкователи[1437]) содержаніемъ «словъ» считаютъ все предшествующее содержаніе, начиная съ 17, 1, то самое, что заключается въ объясненіи ангела. Но, собственно говоря, вовсе нѣтъ нужды искать содержанія для «истинныхъ Божіихъ словъ» въ отдаленномъ предшествующемъ. Этимъ содержаніемъ служитъ то, что только что было сказано Іоанну: «блаженны званые на вечерю Агнца». На эти слова нужно обратить особенное вниманіе; они употреблены здѣсь съ особенною цѣлію, и потому ангелъ, какъ бы возвращаясь къ нимъ и еще разъ напоминая о нихъ, называетъ ихъ истинными Бож. словами. Что же касается удостовѣренія истины вообще апокалиптическаго откровенія, то это удостовѣреніе дано какъ въ началѣ (въ 1 гл., 1), такъ и въ концѣ (22, 6) Апокалипсиса.

При такомъ взглядѣ на смыслъ послѣднихъ словъ 9 ст. легче объяснить содержаніе ст. 10. Іоаннъ упалъ къ ногамъ ангела, гово-

рившаго съ нимъ. Онъ говорилъ съ ангеломъ 17, 1, но не падалъ къ его ногамъ, и если здѣсь падаетъ, то, очевидно, есть что-либо особенное и въ словахъ и въ явленіи ангела 10 ст. Генгстенбергъ объясняетъ это поклоненіе естественнымъ выраженіемъ со стороны Іоанна благоговѣнія и смиренія предъ вѣстникомъ Бож. воли, подобно тому какъ Іоаннъ Креститель (Мѳ. 3, 14) отказывался изъ смиренія крестить І. Христа, какъ сотникъ Корнилій упалъ къ ногамъ ап. Петра (Дѣян. 10, 25—26). Но въ такомъ случаѣ фактъ преклоненія Іоанна былъ бы его личнымъ фактомъ и не имѣлъ бы никакого отношенія къ общему откровенію и не заключалъ бы въ себѣ ничего новаго для читателей Апокалипсиса. Эбрардъ разсматриваетъ поклоненіе Іоанна какъ часть Бож. откровенія въ видѣніяхъ: и по его мнѣнію оно должно служить раскрытіемъ той мысли, что христіане послѣдняго времени должны будутъ строго помнить о Богѣ, единственномъ Міроправителѣ, и не переносить почитаніе и поклоненіе съ Него на Его ангеловъ и служителей. Но если допустить это объясненіе, то тогда будетъ излишнимъ 22, 6, такъ какъ содержаніе того стиха было бы уже ненужнымъ повтореніемъ. Нельзя объяснять[1438]), это преклоненіе Іоанна и тѣмъ соображеніемъ, что Іоаннъ, преклоняясь предъ ангеломъ, хотѣлъ выразить преклоненіе предъ Самимъ Господомъ, вѣстникомъ Котораго являлся ангелъ: тогда было бы непонятнымъ, почему ангелъ осудилъ это преклоненіе. Естественнѣе всего объяснить это преклоненіе Іоанна такъ же, какъ и многіе другіе подобные же факты ветх. исторіи (Іис. Нав. 5, 14; Дан. 8, 17, 10, 9, 17 и др.).

Преклоненіе Іоанна было естественнымъ, невольнымъ слѣдствіемъ чрезвычайнаго впечатлѣнія явленія ангела и его словъ. Содержаніе словъ было столь важно и поразительно, что Іоаннъ не удержался и упалъ къ ногамъ говорившаго ангела, какъ падалъ къ ногамъ ангела пророкъ Даніилъ. Ангелъ и исправляетъ эту невольную человѣческую ошибку тайнозрителя и, указывая на нее самому Іоанну, разъясняетъ, что, какъ бы ни были величественны тѣ или другія явленія на землѣ, люди изъ-за нихъ не должны забывать Бога, Который есть ихъ первопричина и единственно достойный поклоненія и служенія (Втор. 6, 13). Объ этомъ послѣднемъ говорятъ и дальнѣйшія слова 10 ст. Слова ангела: «смотри, нѣтъ!» (ὅρα μή—слав. перев. «виждь, ни!») есть несомнѣнно сокращеніе полнаго выраженія — ὅρα μὴ προσκυνήσῃς, которое русскій переводъ передаетъ: смотри, не дѣлай этого (смотри, не преклоняйся предо мною). Онъ, ангелъ, есть только служитель (σύνδουλος), такъ какъ служитъ одному и тому же Господу, Кото-

рому служатъ и поклоняются Іоаннъ и всѣ христіане,— всѣ тѣ, которые имѣютъ свидѣтельство Іисуса (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Подъ этимъ послѣднимъ опредѣленіемъ нужно разумѣть то же, что и въ подобныхъ же мѣстахъ 6, 9 и 12, 17. Свидѣтельство Іисуса есть Самъ І. Христосъ, все то, чему Онъ училъ и что Онъ совершилъ для спасенія человѣческаго рода. И каждый христіанинъ долженъ быть носителемъ Христа, долженъ быть Его свидѣтелемъ, обнаруживая въ своей вѣрѣ и своей жизни принадлежность къ обществу Его вѣрующихъ. Пророки, апостолы, мученики и проповѣдники — свидѣтели І. Христа не въ исключительномъ смыслѣ этого слова, но только по преимуществу; они отличны отъ другихъ христіанъ только лишь въ степени этого свидѣтельства, въ степени совершенства ихъ нравственной жизни и твердости исповѣданія ихъ вѣры.

Поэтому всѣ христіане вмѣстѣ съ небесными силами должны поклоняться одному только Богу: *ибо свидѣтельство Іисусово есть духъ пророчества* (ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας). Пророчество здѣсь нужно понимать въ общемъ и широкомъ смыслѣ откровенія. Все откровеніе, какъ ветхозавѣтное, такъ и новозавѣтное, центральнымъ своимъ предметомъ имѣло І. Христа и совершенное Имъ дѣло человѣческаго спасенія, которое закончится только вмѣстѣ со вторымъ Его пришествіемъ. Св. Духъ, какъ органъ сообщенія людямъ Бож. откровенія, называется духомъ Христовымъ (1 Петр. 1, 11). Но въ нашемъ мѣстѣ выраженіе «духъ пророчества» употреблено не въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, но въ смыслѣ основанія пророчества, того, что одушевляетъ пророчество и составляетъ его сущность. Это не Св. Духъ, который помогаетъ воспринимать и понимать пророчество[1439]), но то, что открыто чрезъ Св. Духа. Такимъ образомъ, смыслъ послѣднихъ словъ 10 ст. слѣдующій: Іоаннъ и всѣ христіане должны знать, что поклоняться нужно одному только Богу, ибо они имѣютъ свидѣтельство Іисуса, а это свидѣтельство составляетъ всю сущность (духъ) откровенія, пророчества. Въ свидѣтельствѣ І. Христа, т.-е. въ Его ученіи и принесенномъ Имъ откровеніи, пророчествѣ, открыто и разъяснено, что только одинъ Богъ достоинъ поклоненія и почитанія. Іоаннъ не долженъ поклоняться предъ ангеломъ, возвѣщающимъ ему Бож. откровеніе, такъ какъ онъ, какъ и всякій христіанинъ, знаетъ уже, что поклоненіе не свойственно никому, кромѣ Бога.

Видѣніе Вѣрнаго и Истиннаго на бѣломъ конѣ

(19, 11—21).

Вставкою 9 и 10 стиховъ было нарушено теченіе описанія наступающаго брачнаго вечера Агнца; съ 11 ст. Іоаннъ снова обращается къ этому описанію. Брачный пиръ по притчамъ Спасителя предполагаетъ двѣ категоріи лицъ: одни входятъ въ брачный чертогъ, другія остаются внѣ его (Мѳ. 25, 10—12); одни вкушаютъ брачную трапезу, другіе же съ позоромъ изгоняются вонъ (Мѳ. 22, 12—13). Въ 7 и 8 стихахъ было сказано о первыхъ, въ 11—21 ст. говорится о вторыхъ, о тѣхъ, которые не только не удостоились участія въ брачной вечерѣ, но подобно приточнымъ званымъ, но не избраннымъ (Мѳ. 22, 7) подвергаются жестокому наказанію, какъ возмездію. Это—событія послѣдняго времени, времени страшнаго суда и послѣдняго воздаянія.

Іоаннъ видитъ отверстое небо; такое начало рѣчи говоритъ о новомъ и совершенно отдѣльномъ видѣніи.

Въ 4, 1 тайнозритель видѣлъ открытою только дверь въ небѣ, куда ему и было повелѣно войти; здѣсь раскрывается самое небо, чтобы дать проходъ на землю явившемуся бѣлому коню съ его всадникомъ. О явленіи бѣлаго коня и сидящаго на немъ всадника съ лукомъ было сказано въ 6, 2, гдѣ всадникъ изображался только выступающимъ для побѣды со всѣми задатками къ ея достиженію. Здѣсь всадникъ является также на бѣломъ конѣ, какъ символѣ торжества и побѣды, но онъ другой и съ другою цѣлію. Онъ называется вѣрнымъ и истиннымъ. Это имя—несомнѣнно имя І. Христа; имъ Онъ названъ въ 3, 14, и, очевидно, оно указываетъ на постоянныя свойства Его отношеній къ обществу Его вѣрующихъ.

І. Христосъ, какъ вѣрный и истинный, безконечно превосходитъ все человѣческое; это свойство предполагаетъ всемогущество и божественность (3, 7, 6, 10; 15, 3, 16, 17). Всѣ люди—лжецы по своей природѣ (Пс. 115, 11), не можетъ быть полной увѣренности въ исполненіи ихъ словъ и обѣщаній, не всегда они бываютъ и въ дѣйствительности такими, какими кажутся и желаютъ казаться. Но у І. Христа нѣтъ и не можетъ быть различія между видимостію и (внутреннею) дѣйствительностію (ср. Іон. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 17, 13). Обладая такими свойствами, Онъ является страшнымъ для Его враговъ и незыблемою надеждою и утѣшеніемъ для Его почитателей.

Онъ праведно судитъ и воинствуетъ, такъ какъ Господь далъ Ему весь судъ (Іоан. 5, 22), и Его первое пришествіе на землю было привнесеніемъ въ міръ огня и меча (Мѳ. 10, 34).

Чтобы быть праведнымъ Судіею, Онъ обладаетъ глазами, подобными огненному пламени, т. е. Онъ проникаетъ Своимъ взоромъ все, все видитъ и уничтожаетъ, что не угодно Ему и враждебно Ему (ср. 1, 14). О томъ, что Онъ не только праведный Судія, но и всемогущій Исполнитель Своихъ приговоровъ, говоритъ множество діадимъ, украшающихъ Его голову. Діадима есть украшеніе царя и говоритъ о его правѣ суда и о его власти и силѣ приводить въ исполненіе свои приговоры. То обстоятельство, что на головѣ І. Христа не одна, а множество діадимъ, соотвѣтствуетъ Его названію Царемъ царей (ст. 16) и представляетъ собою напоминаніе о десяти діадимахъ звѣря-антихриста (13, 1). Это указываетъ на то, что весь міръ принадлежитъ Ему, долженъ признать Его власть надъ собою и подчиниться приговору Его суда. Діадимы — не трофеи побѣды (14, 14; Макк. 11, 13), но указаніе на свойства Его царственной Бож. природы. Соотвѣтственно свойствамъ этой природы Онъ носитъ и имя, котораго никто не зналъ, кромѣ Его Самого. Бож. природа І. Христа въ ея сущности и полнотѣ Бож. свойствъ непостижима (Мѳ. 11, 27) для человѣка; поэтому и Его имя, какъ выраженіе этихъ свойствъ природы, не можетъ быть доступно для человѣческаго знанія. Гдѣ написано это имя, не на челѣ ли Его[1440]), какъ было написано имя Божіе на челѣ запечатлѣнныхъ христіанъ (14, 1) и имя антихриста на челѣ нечестивыхъ? (13, 16; ср. 17, 5).

Если вмѣстѣ съ Тишендорфомъ признать болѣе правильнымъ чтеніемъ: «имѣлъ имена написанныя и имя написанное» — ἔχων ὀνόματα γεγραμμένα καὶ ὄνομα γεγραμμένον — это чтеніе, кромѣ большей трудности, имѣетъ въ свою пользу соотношеніе съ 13, 1, 17, 3, гдѣ говорится объ именахъ богохульныхъ на звѣрѣ, то необходимо заключать, что таинственное имя это находилось на діадимахъ. Такое предположеніе подтверждается и тѣмъ, что собственно діадимы, какъ принадлежность царскаго достоинства, говорятъ о непостижимыхъ свойствахъ Бож. природы І. Христа.

Таковъ всадникъ со стороны Его таинственной Бож. природы.

Изображаемый со стороны Его отношеній къ нечестивымъ людямъ, Онъ является облеченнымъ въ одежды, обагренныя кровію. Подобіе этому символическому образу мы находимъ у прор. Ис. 63, 1—3, гдѣ окровавленность одежды объяснена истребленіемъ враговъ. И

здѣсь всадникъ Христосъ является въ окровавленной одеждѣ потому, что Онъ уже совершилъ часть Своего суда надъ грѣшнымъ человѣчествомъ; нечестивые были наказаны страшными казнями, и Вавилонъ, средоточіе антихристіанскаго нечестія, погибъ. Какъ мздовоздатель, Христосъ носитъ имя «Слово Божіе». Переходомъ отъ одѣянія къ этому имени, говоритъ Генгстенбергъ [1441]), можетъ служить мѣсто Евр. 4, 12: *слово Божіе живо и дѣйственно и острѣе всякаго меча обоюдоостраго* (ср. 1, 16). Но соотношеніе между этими двумя мѣстами только внѣшнее и чисто случайное.

Тамъ подъ словомъ Божіимъ разумѣется откровеніе, здѣсь же оно есть личное наименованіе І. Христа [1442]). І. Христосъ по Своей Бож. природѣ, какъ предвѣчный Сынъ Божій, есть Слово Божіе (Іоан. 1, 1). Онъ есть личное откровеніе Бога Отца. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Онъ есть Слово Божіе и для міра, такъ какъ только чрезъ Него созданъ міръ и чрезъ Него (Евр. 1, 1) и ради Него (Іоан. 15, 26) людямъ дано доступное для нихъ Бож. откровеніе. І. Христосъ является въ міръ второй разъ, и подобно тому какъ о Его первомъ явленіи было сказано: *Слово стало плотію* (Іоан. 1, 14), такъ точно и при второмъ Его пришествіи Онъ названъ Словомъ Божіимъ: какъ тогда, такъ и теперь Онъ исполняетъ волю Отца и Его предопредѣленіе, и Его судъ надъ міромъ долженъ быть завершеніемъ Бож. міроправленія передъ переходомъ царства благодати въ вѣчное царство славы.

Христа, какъ Судію и Мздовоздателя, сопровождаютъ небесныя воинства. Въ свящ. Писаніи сопровождающими Судію и Мздовоздателя обыкновенно изображаются ангелы (Мѳ. 16, 27; 25, 31; Лук. 9, 26; 2 Сол. 1, 7); и наименованіе воинства небеснаго преимущественно [1443]) употребляется въ приложеніи къ безплотнымъ ангеламъ (Зах. 14, 15; 1, 7; Лук. 2, 13). На этомъ основаніи совершенно справедливо большинство толкователей [1444]) въ небесномъ воинствѣ видятъ исключительно безплотныхъ ангеловъ.

Воинство слѣдовало на бѣлыхъ коняхъ, чтобы болѣе соотвѣтствовать Своему предводителю, а одежда ихъ была изъ бѣлаго и чистаго виссона. Бѣлый и чистый виссонъ есть знакъ святости и совершенства. Относительно ихъ одежды не сказано, чтобы она была обагрена кровію, какъ была обагрена кровію одежда І. Христа. Въ этомъ обстоятельствѣ заключается несомнѣнное указаніе на то, что побѣда надъ нечестіемъ, судъ и наказаніе нечестивыхъ принадлежатъ въ собственномъ смыслѣ только І. Христу. Одинъ Онъ судитъ и воинствуетъ, и если въ этомъ судѣ и борьбѣ участвуютъ нѣкоторымъ

образомъ ангелы и святые люди, то не въ качествѣ необходимыхъ помощниковъ, но лишь въ качествѣ свидѣтелей, и самое большее — орудій [1445]).

Оружіе, которымъ Христосъ побѣждаетъ враговъ, есть мечъ, выходящій изъ Его устъ (1, 16; 2, 12). Этотъ мечъ есть Его слово, слово Его всемогущества и всевѣдѣнія (ср. Іоан. 18, 5; ср. Дѣян. 9, 4—5).

Этимъ мечомъ Онъ поражаетъ народы, не только судитъ ихъ, но и караетъ, сообразно съ приговоромъ Своего суда. Онъ пасетъ народы жезломъ желѣзнымъ (2, 27; 12, 5), ибо всецѣло подчиняетъ ихъ Своей власти и Своему рѣшенію. Онъ топчетъ точило вина ярости и гнѣва Божія. Этотъ послѣдній образъ извѣстенъ уже намъ изъ 14, 19, 20 (ср. Ис. 63, 3, 6), точило вина,—точило, гдѣ выжимаются ягоды. Вино — кровь, кровь враговъ. Весь символическій образъ есть изображеніе страшнаго суда и мздовоздаянія, когда нечестивые будутъ приведены къ сознанію своего полнаго ничтожества и осуждены на вѣчныя мученія. Соотвѣтственно этому описанію Христосъ носитъ названіе Царя царей и Господа господствующихъ. Въ 11 ст. Онъ былъ названъ истиннымъ и вѣрнымъ, такъ какъ изображался тамъ въ Его отношеніи къ исполненію обѣтовъ, какъ Спасителя и Судіи. Здѣсь Онъ разсматривается только въ отношеніи къ нечестивымъ и потому только со стороны возмездія. Какъ всемогущій Царь, какъ Обладатель всей вселенной, какъ Вседержитель, Онъ одинъ только и можетъ носить имя Царя и Господа; и всѣ, кто не подчиняется Его власти, кто не признаетъ Его господства и ищетъ другого господина и ему подчиняется, тотъ подвергнется осужденію и наказанію, тотъ будетъ истоптанъ въ точилѣ ярости гнѣва Божія. Самыя дѣйствія всадника-Христа изображаются въ 17—21 ст.

Предварительно Іоаннъ видитъ одного ангела (8, 13, 18, 21), стоящаго на солнцѣ (ἐν τῷ ἡλίῳ); конечно, это нужно понимать не такъ, чтобы онъ стоялъ въ самомъ солнечномъ дискѣ, но такъ, что онъ стоялъ окруженнымъ лучами солнца. Какъ вѣстникъ наступающаго суда, онъ окруженъ ослѣпительнымъ блескомъ и не можетъ быть видимъ людьми.

Его миссія не въ томъ, чтобы быть видимымъ и слышимымъ людьми, а въ томъ, чтобы созвать птицъ на предстоящую вечерю Божію. Онъ обращается къ птицамъ, летающимъ посреди неба (ἐν μεσουρανήματι; 8, 13; 14, 6), т.-е. близко отъ того мѣста, гдѣ стоялъ и самъ ангелъ; призываются не всѣ вообще птицы, но только

тѣ, которыя носятся высоко надъ зенитомъ и къ которымъ принадлежатъ хищныя птицы (Ис. 18, 6; Іер. 7, 33): орлы, коршуны, соколы и др. Ихъ призываетъ ангелъ участвовать въ великой вечерѣ, въ той вечерѣ, которая представляетъ собою страшную противоположность вечерѣ Агнца (ст. 9).

Она будетъ состоять въ уничтоженіи птицами труповъ убитыхъ враговъ царства Божія. Враги Божіи собрались цѣлымъ войскомъ (16, 16); въ борьбѣ съ Господомъ приняли участіе всѣ нечестивые не только цари и сильные, т.-е. люди войны, не только начальники въ войскахъ и въ общественной жизни, но и всѣ вообще нечестивые люди: и свободные, и рабы, и малые, и великіе. Это собраніе всѣхъ нечестивыхъ нельзя понимать, какъ воинственное возстаніе, какъ войну въ собственномъ смыслѣ. Его нужно понимать такъ, что по премудрому и всемогущему Бож. дѣйствію всѣ нечестивые предъ страшнымъ судомъ будутъ отдѣлены отъ благочестивыхъ и испытаютъ на себѣ то, что заслужили. По слову апостола, всѣ живущіе, дожившіе до второго пришествіи Господа, испытаютъ измѣненіе своихъ земныхъ тѣлъ (1 Кор. 15, 51—52), чтобы быть сообразными условіямъ будущей вѣчной жизни (Фил. 3, 21). Должны подвергнуться этому измѣненію и грѣшники, послѣдователи антихриста. И если это измѣненіе для праведниковъ будетъ блаженнымъ, спокойнымъ и радостнымъ, то для нечестивыхъ оно будетъ мучительно и страшно. Можетъ-быть, оно будетъ происходить при всѣхъ ужасахъ всевозможныхъ родовъ смерти. Въ послѣднее время всѣ нечестивые сплотятся въ своемъ нечестіи и въ борьбѣ съ благочестивыми, и въ этой ихъ сплоченности застигнетъ ихъ окончательный міровой переворотъ. Ангельскій призывъ хищныхъ птицъ питаться трупами враговъ царства Божія есть указаніе на ужасы и страданія этихъ послѣднихъ при окончательномъ переворотѣ.

Такъ какъ, какъ мы уже сказали, земное воинство не можетъ быть противопоставляемо воинству небесному въ буквальномъ смыслѣ и такъ какъ ангелы не могутъ сражаться съ людьми человѣческимъ оружіемъ, то и слова 19 стиха нельзя понимать въ смыслѣ указанія на обыкновенное выступленіе дѣйствительнаго войска противъ воинства Христова. Если здѣсь и идетъ рѣчь о звѣрѣ-антихристѣ, о царяхъ земныхъ и о ихъ воинствѣ, то нужно разумѣть подъ этимъ крайнее напряженіе, крайнее усиленіе нечестія и бого986враждебности предъ пришествіемъ Господа: нечестивые въ своемъ крайнемъ ослѣпленіи будутъ хулить Бога и все святое и, представляя собою един-

ство антихристіанскаго міра и государства, уподобятся войску, выступившему на сраженіе и вызывающему Бога на борьбу съ собою.

Но коротка развязка этой долгой исторіи нечестія. Возмездіе началось съ тѣхъ, кто были виновниками человѣческаго нечестія послѣдняго времени,—съ антихриста и его лжепророка. Они своими дѣйствіями и чудесами отвлекали людей отъ Христа, они склоняли этихъ послѣднихъ къ антихристіанской жизни и чрезъ это дѣлали достойными огненной геенны. Соотвѣтственно этому они первые должны испытать на себѣ мученія этой геенны. Они, по выраженію Апокалипсиса, *живыми брошены въ озеро огненное, горящее сѣрою* (ст. 20). Это озеро,—очевидно, геенна, вѣчныя мученія (20, 10, 14, 15; 21, 8), которыя будутъ удѣломъ всѣхъ осужденныхъ послѣ страшнаго суда. Нечестіе антихриста и его лжепророка будетъ столь очевиднымъ для всѣхъ, ихъ заслуженность вѣчныхъ мученій, какъ прямыхъ противниковъ Бож. царства, будетъ столь же несомнѣнна, что для нихъ не будетъ даже и суда. Они непосредственно изъ этой земной жизни перейдутъ въ жизнь вѣчныхъ мученій. Это и значитъ выраженіе Апокалипсиса: «живыми будутъ брошены». Обыкновенный порядокъ тотъ, что сначала наступаетъ смерть, а потомъ судъ (Евр. 9, 27); для людей послѣдняго времени—измѣненіе, а потомъ—судъ, но для антихриста и лжепророка, какъ личностей чрезвычайныхъ, стоящихъ внѣ порядка, эта послѣдовательность не будетъ соблюдена, и они не будутъ судимы. Хотя Апокалипсисъ не говоритъ, что антихристъ и лжепророкъ будутъ брошены въ геенну послѣ измѣненія ихъ тѣлъ, но, однако, и не отрицаетъ этого: здѣсь лишь неполнота откровенія, но не противорѣчіе другимъ мѣстамъ свящ. Писанія (1 Кор. 15, 51—52; Фил. 3, 21).

Звѣрь-антихристъ и его лжепророкъ первые получатъ возмездіе, будутъ уничтожены духомъ устъ Божіихъ и удалены съ глазъ остальныхъ людей, собранныхъ Господомъ для послѣдняго суда. Эти послѣдніе должны еще предстать на судъ. Здѣсь они должны сами убѣдиться въ своемъ нечестіи, должны будутъ выслушать соотвѣтствующій приговоръ и перейти къ жизни вѣчныхъ мученій. Предуказаніемъ же вѣчныхъ мученій будетъ служить для нихъ мучительный переходъ, мучительное измѣненіе ихъ тѣлъ въ тѣла новыя, каковое измѣненіе должно произойти вмѣстѣ съ измѣненіемъ всего міра. Страшное, мучительное измѣненіе произойдетъ по приговору Божію, нечестивые (прочіе) будутъ убиты мечомъ сидящаго на конѣ (ст. 21), т.-е. по дѣйствію Бож. всемогущества и суда.

Апокалипсисъ не говоритъ здѣсь, въ нашемъ мѣстѣ, объ измѣненіи живыхъ праведниковъ, о вѣчныхъ мученіяхъ грѣшниковъ и о началѣ новой, вѣчной блаженной жизни праведниковъ. Онъ останавливается на сообщеніи о событіи, предшествующемъ этому началу и необходимомъ для него. Для вѣчныхъ мученій нужны и тѣла такія, которыя были бы вѣчны, которыя бы горѣли и не сгорали, испытывали бы мученія и не привыкали бы къ ощущенію боли.

Прежнія тѣла сдѣлаются пищею птицъ, въ мучительномъ процессѣ они переродятся въ новыя [1446]). На этомъ и останавливается сообщеніе Апокалипсиса; что должно произойти съ нечестивыми послѣ этого измѣненія, будетъ сообщено послѣ, въ слѣдующемъ порядкѣ новыхъ видѣній.

VII.

Пятый порядокъ явленій Бож. міроправленія.

Видѣнія двадцатой главы представляютъ не мало затрудненій при рѣшеніи вопросовъ о связаніи сатаны на 1000 лѣтъ и о тысячелѣтнемъ царствованіи I. Христа. Но нужно сказать, что какъ затрудненія при рѣшеніи этихъ вопросовъ, такъ и разнообразіе отвѣтовъ происходятъ не столько отъ дѣйствительной трудности текста, сколько вслѣдствіе предвзятой мысли, съ которою толкователи приступаютъ къ его изслѣдованію. Обыкновенно толкователи содержаніе 20 главы ставятъ въ непосредственную связь съ содержаніемъ 19 и разсматриваютъ его, какъ непосредственное продолженіе этого послѣдняго; поэтому стараются объяснить все съ точки зрѣнія причинной и временной послѣдовательности. По нашему мнѣнію, эта мысль неправильна. 20 глава вовсе не стоитъ въ отношеніи непосредственной послѣдовательности съ предыдущею главою. Она начинаетъ собою новый порядокъ видѣній и составляетъ въ этомъ порядкѣ первое звено. Поэтому и видѣнія этой главы мы будемъ разсматривать не въ связи съ предыдущею главою, но въ связи съ общимъ содержаніемъ Апокалипсиса, какъ откровенія исторіи Церкви до начала вѣчнаго царства I. Христа.

Заключеніе дракона въ бездну

(20, 1—3).

Въ послѣднемъ видѣніи предыдущаго порядка явленій откровеніе остановилось на сообщеніи о страшной мучительной участи, которая постигнетъ всѣхъ нечестивыхъ, доживших до времени второго пришествія Господа. Но вмѣсто того, чтобы раскрыть въ дальнѣйшемъ самый страшный судъ Господа и переходъ міра къ новой вѣчной жизни, откровеніе въ началѣ пятаго порядка возвращается снова къ

началу исторіи христіанской Церкви на землѣ. Первое явленіе 20 главы относится къ тому же періоду времени, къ которому относятся и первыя явленія перваго и четвертаго порядковъ. Тамъ подъ образомъ бѣлаго коня было сообщено о распространеніи христіанства въ мірѣ (6, 2), а подъ образомъ свѣтлой жены и дракона христіанская Церковь была представлена въ ея борьбѣ съ діаволомъ (12, 1—17). Тамъ драконъ-діаволъ, побѣжденный Михаиломъ, не могъ нанести существеннаго вреда женѣ-Церкви; ея сынъ-мужъ (совершеннѣйшіе ея члены) былъ восхищенъ къ престолу Божію, а сама она убѣжала въ пустыню, вдаль отъ діавольскихъ соблазновъ; у діавола осталась возможность вредить лишь несовершеннымъ и колеблющимся (остальнымъ) членамъ Церкви (12, 13—17).

Теперь въ 20 гл. мы снова встрѣчаемся съ діаволомъ, снова видимъ его въ его отношеніи къ христіанской Церкви, хотя въ отношеніи, разсматриваемомъ съ другой стороны, — со стороны побѣдоносной борьбы христіанъ противъ ихъ исконнаго врага.

Іоаннъ видитъ *ангела, сходящаго съ неба*. Онъ не придаетъ этому ангелу никакого эпитета и не говоритъ, за кого можно принимать его; въ греческомъ текстѣ не поставлено даже и опредѣленнаго члена предъ ἄγγελος.

Нѣкоторые толкователи [1447]) подъ ангеломъ разумѣютъ Самого І. Христа. Основаніемъ своего мнѣнія они выставляютъ во-1) то справедливое мнѣніе, что І. Христосъ одинъ только имѣетъ ключи ада (1, 18) и что Онъ только одинъ есть побѣдитель діавола (Мѳ. 12, 29; ср. Евр. 2, 14; 1 Іоан. 3, 8; Кол. 2, 15), а во-2) то обстоятельство, что ангелъ здѣсь изображается имѣющимъ ключъ отъ бездны, но не получившимъ его отъ кого-либо, какъ это прямо сказано о звѣздѣ-ангелѣ, открывшемъ кладязь бездны 9, 1. Но почти всѣ остальные толкователи [1448]) считаютъ этого ангела за обыкновеннаго ангела, какъ вѣстника и исполнителя Бож. воли. И это тѣмъ болѣе справедливо, что тайнозритель не придалъ ему никакихъ особенныхъ атрибутовъ славы и величія, съ которыми онъ описывалъ Самого І. Христа (14, 14) и даже ангеловъ важной миссіи (10, 1—2; 15, 1). Миссія ангела (20, 1) умалена даже и въ самомъ текстѣ. Въ текстѣ ничего не говорится о борьбѣ явившагося ангела съ діаволомъ и о побѣдѣ надъ нимъ; діаволъ представляется уже обезсиленнымъ, уничтоженнымъ и побѣжденнымъ ранѣе [1449]). Ангелу въ его исполненіи миссіи остается только связать діавола и заключить въ темницу, въ бездну.

Драконъ, это — тотъ самый древній змѣй, діаволъ и сатана, о которомъ была уже рѣчь въ 12, 3—4, 7 — 9 и 13 — 17. Тамъ побѣда ангеловъ надъ нимъ кончилась тѣмъ, что онъ вмѣстѣ съ своими приверженцами былъ изгнанъ съ неба и потерялъ возможность доступа къ престолу Божію для постоянной клеветы противъ людей. Тогда побѣда была достигнута, благодаря пролитой крови І. Христа, которою воспользовались и ангелы и христіане. Теперь говорится о слѣдствіи этой побѣды. Побѣжденный діаволъ не только изгнанъ съ неба на землю, но даже низверженъ и заключенъ въ бездну. Бездна (9, 1; 11, 7; 17, 8) — это не мѣсто вѣчныхъ мученій (19, 20; 20, 10), не адъ, какъ мѣстопребываніе и состояніе душъ грѣшниковъ до всеобщаго суда (Быт. 37, 35; Лук. 16, 23), но «собственное мѣсто»[1450]) сатаны, «откуда онъ дѣлаетъ свои экскурсіи на землю»; собственно это есть особенное свойственное злымъ духамъ состояніе и положеніе связанности и стѣсненности, въ которомъ они находятся въ своей злой дѣятельности по отношенію къ людямъ[1451]); «для духа безплотнаго и узы должны быть невещественныя»[1452]). Такая связанность и стѣсненность, начавшаяся для злыхъ духовъ со времени связанія ихъ цѣпью, должна продолжиться въ теченіе тысячи лѣтъ.

Сообразно съ словами Спасителя, *какъ можетъ кто* (Мѳ. 12, 29) *войти въ домъ сильнаго и расхитить вещи его, если прежде не свяжетъ сильнаго,* нужно заключать, что связаніе сатаны произошло исключительно ради искупительныхъ заслугъ І. Христа. До искупительнаго служенія Господа сатана былъ полнымъ властителемъ міра сего, былъ его княземъ. Даже Самому І. Христу сатана осмѣлился предложить: *все это дамъ Тебѣ, если, падши, поклонишься мнѣ* (Мѳ. 4, 9). Но, однако, І. Христосъ для того и пришелъ на землю, чтобы разрушить дѣла діавола (1 Іоан. 3, 5), чтобы Своею смертію лишить *силы имѣющаго державу смерти* (Евр. 2, 14). А о значеніи Своихъ страданій для уничтоженія діавольской власти надъ міромъ, Самъ Спаситель говорилъ: *нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ* (Іоан. 12, 31). Бѣсы, сознавая свое ничтожество предъ І. Христомъ и необходимость ради Его страданій быть связанными въ своихъ дѣйствіяхъ, молили Его, чтобы Онъ не мучилъ *ихъ прежде времени* (Мѳ. 8, 29) и не повелѣвалъ бы итти въ бездну (Лук. 8, 31). О власти І. Христа надъ злыми духами говорили и Его апостолы, замѣчая Ему, что и бѣсы повинуются имъ о имени Его (Лук. 10, 17). Въ свящ. Писаніи мы находимъ даже и выраженіе, напоминающее

намъ выраженіе 2 ст. о связанности сатаны и о заключеніи его въ бездну, именно: *Богъ ангеловъ согрѣшившихъ не пощадилъ, но связалъ узами адскаго мрака, предалъ блюсти на судъ для наказанія* (2 Петр. 2, 4). Собственно, смерть І. Христа и Его воскресеніе нужно считать тѣмъ моментомъ, когда діаволъ, лишенный своей прежней власти надъ уже искупленнымъ человѣчествомъ, былъ, такъ сказать, связанъ Іисусомъ Христомъ и осужденъ[1453]) на безплодность (сравнительную) своей дѣятельности. Къ этому времени и нужно относить символическое дѣйствіе ангела связанія сатаны и заключенія его въ бездну. Онъ не только былъ связанъ, не только заключенъ въ бездну, какъ бы въ нѣкоторую темницу, но еще и запечатанъ. Печать означаетъ твердость охраны (Мѳ. 27, 66; Дан. 6, 17) и указываетъ на то, что запечатанное ею не можетъ быть вскрыто безъ воли и желанія того, кто наложилъ ее. Такъ заключенъ и діаволъ, т.-е. онъ связанъ, ограниченъ послѣдствіями искупительныхъ страданій І. Христа. Эта ограниченность обнаруживается въ томъ, что во-1) онъ уже не имѣетъ прежней власти надъ человѣкомъ ни прежней силы обольщенія[1454]) и, во-2) положенъ конецъ идолопоклонству, которое было дѣломъ діавола. По слову апостола, язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу (1 Кор. 10, 20), и фактъ общаго идолопоклонства можетъ быть объясненъ только тѣмъ, что всѣ народы были прельщены діаволомъ (ст. 3). Теперь, со времени христіанской проповѣди, этотъ мракъ діавольскаго прельщенія и обольщенія быстро разсѣялся; спустя три столѣтія, къ воцаренію Константина Великаго, язычество уже потеряло свое прежнее обаяніе и силу и перестало быть камнемъ соблазна. По слову Спасителя, каждый христіанинъ не только свободенъ отъ соблазна идолопоклонства, но настолько силенъ, что можетъ и въ своей внутренней жизни преодолѣвать искушенія діавола, отгоняя его именемъ І. Христа (Мр. 16, 17). По выраженію св. Викторина: «кто бодрствуетъ въ сердцѣ своемъ противъ нечестивыхъ обычаевъ, тотъ есть священникъ Христовъ, и по отношенію къ нему діаволъ поистинѣ связанъ»[1455]).

Но какъ долго продолжится эта связанность сатаны? И не противорѣчитъ ли она тому христіанскому вѣрованію, что діаволъ и теперь, во все время христіанской исторіи дѣйствуетъ, какъ соблазнитель людей, и, какъ *рыкающій левъ, ходитъ, ища, кого поглотитъ?* (1 Петр. 5, 8). По отношенію къ отдѣльнымъ людямъ діаволъ связанъ лишь тогда, когда они пользуются именемъ Христовымъ, когда, по выраженію св. Викторина, «они соблюдаютъ правую вѣру и хри-

стіанскія заповѣди[1456]); но онъ совершенно свободенъ по отношенію къ нечестивымъ и господствуетъ, по выраженію апостола, среди *сынов противленія* (Еф. 2, 2). Связанность діавола—относительная; люди имѣютъ только возможность преодолѣвать діавола, связывать его своею недоступностію и избѣгать его козней и соблазна, какъ это было выяснено на примѣрѣ сына-мужа, взятаго къ Бож. престолу отъ ярости дракона-діавола (12, 5) и на примѣрѣ жены-Церкви, бѣжавшей въ пустыню (12, 6). Но діаволъ-драконъ былъ и будетъ свободенъ по отношенію къ *прочимъ отъ сѣмени жены*, т.-е. къ христіанамъ, колеблющимся и слабымъ въ вѣрѣ (12, 17).

На точное и опредѣленное время діаволъ связанъ лишь по отношенію къ «народамъ земли», какъ общій обольститель, какъ виновникъ общаго идолопоклонства и богопротивленія, какъ міродержатель тьмы вѣка сего. Какъ таковой, онъ связанъ Богомъ на тысячу лѣтъ. Только по прошествіи этого Богомъ опредѣленнаго и предназначеннаго времени діаволъ снова будетъ освобожденъ и снова явится не только какъ развратитель отдѣльныхъ личностей, но и какъ общій обольститель міра. Онъ тогда явится какъ ангелъ бездны (9, 11), какъ звѣрь изъ бездны (11, 7).

Какъ понимать это тысячелѣтіе? Одни толкователи[1457]) годы этого тысячелѣтія считаютъ за опредѣленное Богомъ число лѣтъ, которое должно пройти отъ времени второго пришествія Господа до времени всеобщаго воскресенія и всеобщаго суда; это время, по ихъ мнѣнію, должно быть безконечно долгимъ сравнительно съ временемъ земной борьбы Церкви съ зломъ[1458]). Такое толкованіе противорѣчитъ ученію прав. Церкви, основывающемуся на свящ. Писаніи (1 Сол. 4, 16—17; Іоан. 5, 28, 29; 1 Кор. 15, 51—52[1459]), что второе пришествіе Господа будетъ одновременно съ общимъ воскресеніемъ и непосредственно будетъ предшествовать страшному суду, не оставляя никакого промежутка. Не допустимо, какъ сводящее апокалиптическое пророчество на прошедшее, и то мнѣніе[1460]), что тысячелѣтіе связанности сатаны нужно считать со времени воцаренія Карла Великаго (800 г.) до Наполеоновскаго времени (1800 г.). Иначе рѣшаютъ этотъ вопросъ другіе свв. отцы и толкователи, чуждые предвзятыхъ мыслей, и съ которыми поэтому и нужно согласиться. «Тысячей лѣтъ,—говоритъ Андрей кесарійскій[1461]),—называется время отъ воплощенія до пришествія антихриста; тысячу лѣтъ благоразумнѣе понимать не какъ таковое именно количество лѣтъ, но считать ихъ или за многіе годы, или за число совершенное». Теперь, съ того времени, какъ Спаситель

произнесъ на крестѣ Свое многознаменательное слово: «совершилось», власть діавола подорвана въ своей основѣ, и можно сказать, что съ распространеніемъ христіанства діаволъ связанъ въ своей дѣятельности общаго развратителя народовъ и руководителя земными идолопоклонническими царствами, каковыхъ было шесть до времени Іоанна. Седьмое царство, хотя также не свободно отъ воздѣйствія діавола, но сравнительно въ очень слабой степени, на что намекаетъ нарочитое замѣчаніе апокалиптическаго текста, что седьмому царю не долго быть (17, 10). Но восьмое царство будетъ полнымъ торжествомъ діавола. Тогда, освобожденный волею Божіею, онъ снова явится, какъ міровой властитель, и, въ лицѣ антихриста, проявитъ въ высшей степени свою вредоносную дѣятельность. Къ этому времени, несомнѣнно, относятся умерщвленіе двухъ свидѣтелей звѣремъ изъ бездны (11, 7), явленіе апокалиптической саранчи подъ предводительствомъ ангела бездны (9, 1—11) и явленіе звѣря изъ моря, современникомъ котораго будетъ лжепророкъ-звѣрь изъ земли (13, 1—18). Тогда для сатаны кончится тысяча лѣтъ его связанности, ибо, какъ сказано, тогда ему будетъ дано Богомъ вести брань со святыми и побѣдить ихъ (13, 7) и снова распространить на землѣ свою безбожную религію (13, 8, 14). Но «эта свобода ему будетъ только дана на малое время» (20,3), и царство его представителя-антихриста и антихристіанское время будетъ непродолжительно (Мѳ. 24, 22) [1462]).

Тысячелѣтнее царство

(20, 4—6).

Въ тѣсной внутренней связи съ описаннымъ явленіемъ связанія сатаны стоитъ послѣдующее видѣніе тысячелѣтняго царствованія со Христомъ Его святыхъ и мучениковъ.

Іоаннъ видитъ престолы и сидящихъ на нихъ. Гдѣ, спрашиваютъ толкователи, стояли эти престолы, — на небѣ или на землѣ? Очевидно, не на землѣ [1463]), — ибо нѣтъ указанія на это, — но на небѣ [1464]), такъ какъ тамъ было предыдущее видѣніе (ст. 1); тамъ должно быть и это, коль скоро не упомянуто о перемѣнѣ сцены зрѣнія тайнозрителя. Эти престолы могутъ напоминать престолы 24 старцевъ, но только напоминать, отождествлять же ихъ никакого нѣтъ основанія. Точно такъ же нельзя отождествлять и [1465]) сидящихъ на престолахъ съ этими старцами. Кто же они? Первѣе всего ихъ нельзя отождествлять [1466]) съ тѣми, которые упоминаются далѣе, какъ души обез-

главленныхъ; эти послѣдніе отдѣлены и отличены отъ первыхъ указаніемъ на назначеніе первыхъ быть судьями. Эвальдъ полагаетъ, что эти сидящіе суть ангелы; но ангелы никогда не изображаются сидящими на тронѣ, никогда они не являются и судьями; ихъ назначеніе быть вѣстниками Бож. воли.

Сидящіе на престолахъ опредѣляются, какъ судьи. Но каковъ смыслъ этого суда? Судъ, какъ произнесеніе приговора надъ добродѣтелями и грѣхами, принадлежитъ только одному Сердцевѣдцу Богу (Іоан. 5, 22; Дѣян. 1, 24; 15, 8), тѣмъ болѣе страшный судъ, судъ послѣдній (20—11; Дан. 7, 9, 10; Мѳ. 25, 31). Здѣсь судъ (κρίμα безъ члена) разумѣется въ общемъ смыслѣ этого слова, какъ сужденіе, какъ оцѣнка дѣятельности съ той или другой стороны, но безъ произнесенія приговора. Въ этомъ смыслѣ судьями апостолъ называетъ всѣхъ христіанъ (1 Кор. 6, 2), онъ имъ приписываетъ судъ надъ ангелами даже. Но намъ нельзя разумѣть въ нашемъ мѣстѣ всѣхъ христіанъ, такъ какъ сидящихъ на престолѣ только нѣсколько, остальные же христіане представляются подъ образомъ обезглавленныхъ душъ. Не апостолы ли это? Самъ І. Христосъ, увѣряя ихъ въ предстоящей небесной славѣ, говорилъ, что они сядутъ на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ (Мѳ. 19, 28). «Св. апостоламъ,—говоритъ Андрей кесарійскій,— даны учительные престолы, съ которыхъ просвѣщены были народы; они будутъ даны имъ и въ будущемъ вѣкѣ для осужденія отринувшихъ евангельскую проповѣдь». Итакъ, сидящіе на престолахъ для суда суть первѣе всего апостолы, какъ первые проповѣдники христіанской истины, Бож. слова, которое *судитъ помышленія и намѣренія сердечныя* (Евр. 4, 12; ср. Апокал. 2, 23); они были первыми, которые, по слову Спасителя, должны были вслѣдъ за Нимъ принести въ міръ мечъ (Мѳ. 10, 34, 35). Послѣ апостоловъ въ числѣ сидящихъ на престолахъ нужно видѣть ихъ ближайшихъ сотрудниковъ и другихъ христіанъ, прославлявшихся на нивѣ христіанской проповѣди. Впрочемъ ни личности самихъ сидящихъ ни ихъ числа точно опредѣлить нельзя.

Самъ Іоаннъ не говоритъ, сколько было престоловъ, не говоритъ онъ опредѣленно и о томъ, кто сидитъ на этихъ престолахъ. Въ пользу мнѣнія, что подъ сидящими нужно разумѣть апостоловъ и другихъ проповѣдниковъ христіанства, говоритъ только то соображеніе, что они первѣе всего и по преимуществу своею проповѣдью способствовали связанію сатаны въ его безбожной дѣятельности, ли-

шенной силы и обаянія искупительными страданіями І. Христа. Тайнозритель не говоритъ и о томъ, что и кто подлежитъ суду сидящихъ на престолахъ. Изъ этого можно и нужно заключать, что ихъ суду не подлежатъ какія-либо опредѣленныя личности: антихристъ и вообще враги царства Божія[1467]), или души обезглавленныхъ[1468]), о которыхъ рѣчь впереди. Суду (сужденію, обсужденію) сидящихъ на престолахъ подлежитъ самое дѣло распространенія христіанства: они созерцаютъ успѣхи христіанской проповѣди; они видятъ козни діавола, злодѣянія нечестивыхъ, препятствія торжеству христіанства; видятъ труды благочестивыхъ, ихъ борьбу съ нечестіемъ и, видя, принимаютъ участіе въ подавленіи зла и въ торжествѣ христіанства и добродѣтели.

Это положеніе апостоловъ и подобныхъ имъ по своему труду служитъ наградою ихъ подвиговъ (Лук. 22, 29); рядомъ съ ними, хотя и не въ такой степени, пользуются прославленіемъ, какъ наградою, и души другихъ христіанъ и между ними особенно души обезглавленныхъ. Это послѣднее обстоятельство не говоритъ о томъ, что плодами побѣды І. Христа надъ сатаною пользуются только сидящіе на тронѣ и обезглавленные, но только о томъ, что эта побѣда должна служить утѣшеніемъ для обезглавленныхъ, которые въ немъ нуждаются по преимуществу. На это указываетъ противоположеніе обезглавленія и оживленія; обезглавленные утѣшаются тѣмъ, что они будутъ живы. Текстъ нашего мѣста, такимъ образомъ, является какъ бы комментаріемъ на изреченіе Спасителя: *не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить* (Мѳ. 10, 28). Какъ прежде въ Апокалипсисѣ уже неоднократно (14, 1—5; 15, 2—4) было выставляемо на видъ, что всѣ пришедшіе на небо отъ великой земной скорби будутъ награждены небеснымъ покоемъ близости къ Бож. престолу, такъ и теперь, послѣ того какъ было сказано о связанности діавола и объ ослабленіи его зловредной и пагубной дѣятельности, снова говорится, что всѣ пострадавшіе отъ него тѣмъ или другимъ способомъ не потерпятъ (существеннаго) вреда для своихъ душъ. Души всѣхъ обезглавленныхъ за свидѣтельство І. Христа, за проповѣдь христіанской истины, за просвѣщеніе сидящихъ во тьмѣ язычества и нечестія, всѣ тѣ, которымъ пришлось и придется въ будущемъ потерпѣть отъ діавола, отъ его слугъ и, особенно, отъ звѣря-антихриста и его лжепророка (не поклонившіеся звѣрю ст. 4),—всѣ они не потеряютъ своей награды: они будутъ живы и будутъ царствовать со Христомъ тысячу лѣтъ. Послѣднее выраженіе 4 ст. иногда при-

нимается толкователями за основаніе ученія хиліастовъ о тысячелѣтнемъ царствѣ І. Христа съ праведными людьми, но совершенно неправильно. Если хиліастическое ученіе и было основываемо на свящ. Писаніи, то не на новозавѣтномъ, а на ветхозавѣтномъ. Возникновеніе этого ученія относится къ первому времени христіанства. Оно имѣетъ двоякое изложеніе. Одно—еретическое, и его родоначальникомъ былъ еретикъ Керинѳъ. Онъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями и продолжателями (евіониты, монтанисты, Аполлинарій) ожидалъ, сообразно съ еврейскими вѣрованіями, что Христосъ, когда устроитъ Свое тысячелѣтнее царство, возстановитъ во всей красѣ Іерусалимъ и счастіе участниковъ въ этомъ царствѣ будетъ состоять во всевозможныхъ чувственныхъ удовольствіяхъ. Объ отношеніи апокалиптическаго выраженія къ этому хиліастическому заблужденію Эвальдъ говоритъ слѣдующее: «Іудеи, сообразно съ своими кабалистическими книгами, вѣрили, что по прошествіи шести тысячъ лѣтъ господства нечестивыхъ въ седьмую тысячу наступитъ покой праведниковъ; это — промежутокъ времени хотя и болѣе счастливый, чѣмъ настоящее время, но еще не вполнѣ. Это мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствѣ Іоаннъ перенесъ на христіанскую почву». Но мнѣніе Эвальда о зависимости хиліастическаго ученія нѣкоторыхъ христіанъ отъ ученія и вѣрованія іудеевъ неправильно. Хиліастическое ученіе принадлежало не только еретикамъ, но въ нѣсколько измѣненномъ видѣ и отцамъ Церкви, у которыхъ оно принимаетъ другое изложеніе, являясь ихъ частнымъ мнѣніемъ. Изъ ихъ разсужденій по этому вопросу мы убѣждаемся, что основаніемъ для ихъ ученія были нѣкоторыя мѣста свящ. Писанія, по преимуществу Ветхаго завѣта, которыя были поняты ими неправильно и односторонне. Самый древній защитникъ хиліазма былъ Папій, жившій еще въ апостольскій вѣкъ. Онъ (первый), по словамъ Евсевія кесар., говорилъ о томъ, что по воскресеніи мертвыхъ наступитъ царство Христово на этой самой землѣ тѣлесно и будетъ продолжаться тысячу лѣтъ. «Думаю,—прибавляетъ Евсевій,—что такую мысль онъ вывелъ изъ апостольскихъ сказаній, не понявши сказаннаго апостолами таинственно, въ образахъ»[1469]). О тысячелѣтнемъ царствѣ, независимо отъ Папія, училъ и св. Іустинъ философъ. Онъ, въ «Разговорѣ съ Трифономъ» говоритъ: «Я и другіе здравомыслящіе во всемъ христіане знаемъ, что будетъ воскресеніе тѣла и тысячелѣтіе въ Іерусалимѣ, который украсится и возвеличится, какъ объявляютъ то Іезекіиль, Исаія и др. пророки»[1470]). Значитъ, для Іустина въ его признаніи правоты ожи-

данія тысячелѣтняго царства первѣе всего служило свящ. Писаніе Ветхаго завѣта, и на свящ. Писаніе Новаго завѣта онъ ссылается только какъ на свидѣтельство второстепенное и менѣе ясное.

Въ слѣдующей главѣ его «Разговора» мы читаемъ у него слѣдующее замѣчаніе: «Кромѣ того, у насъ нѣкто, именемъ Іоаннъ, одинъ изъ апостоловъ Христа, въ Откровеніи, бывшемъ ему, предсказалъ, что вѣрующіе въ нашего Христа будутъ жить въ Іерусалимѣ тысячу лѣтъ, а послѣ того будетъ всеобщее, словомъ сказать, вѣчное воскресеніе всѣхъ вмѣстѣ и потомъ судъ»[1471]). Болѣе подробно о вопросѣ тысячелѣтняго царства разсуждаетъ Ириней. Будучи ученикомъ Папія, онъ приводитъ сказаніе его о притчѣ Спасителя, на которой онъ основывалъ свое мнѣніе о видимомъ Христовомъ царствѣ на землѣ[1472]). Но, приводя доказательства въ пользу своего мнѣнія, что образъ (горняго) Іерусалима, вѣчнаго царства — есть Іерусалимъ на прежней землѣ, въ которомъ праведные предварительно готовятся къ нетлѣнію и приготовляются ко спасенію[1473]), онъ не ищетъ ихъ (доказательствъ) въ Апокалипсисѣ и не ссылается на наше мѣсто (ст. 4—5), но ищетъ въ пророчествахъ Ветхаго завѣта и ссылается на Ис. 26, 19; 30, 25; 58, 14; Іер. 23, 7—8; Іезек. 37, 12—14; 28, 25—26.

Изъ новѣйшихъ толкователей самымъ ревностнымъ защитникомъ тысячелѣтняго царства является Оберленъ. Но и онъ точно такъ же доказательства своей мысли ищетъ главнымъ образомъ въ свящ. Писаніи Ветхаго завѣта и у пророка Даніила особенно. По крайней мѣрѣ, по его собственнымъ словамъ, «земная сторона тысячелѣтняго царства исключительно раскрывается ветхозавѣтными пророчествами, пророчества же новозавѣтныя говорятъ лишь о духовной сторонѣ этого царства»[1474]). Объ этой послѣдней самъ Оберленъ говоритъ въ слѣдующихъ словахъ: «Всѣ совершенные и избранные христіане въ пришествіи Господа облекаются въ свои тѣла, которыя проникаются теперь силою свыше, такъ что отнынѣ все ихъ существо достигаетъ совершенства и славы. Это есть воскресеніе истинное, но еще не воскресеніе общее[1475]). Тѣла измѣняются, но, очевидно, это не то измѣненіе, какое будетъ при всеобщемъ воскресеніи»[1476]). Но далѣе мы находимъ у него такія мысли. «Праведники, совлекшись плоти, будутъ собраны теперь отъ края небесъ до края ихъ (Мѳ. 24, 31), будутъ объявлены первенцами твореній Божіихъ (Іак. 1, 18) и будутъ сіять, какъ солнце въ царствѣ Отца ихъ (Мѳ. 13, 43). Они будутъ служить обильнымъ источникомъ благословеній для братьевъ,

оставшихся на землѣ въ тѣлѣ плоти своей. Они не только оживутъ, но и будутъ царствовать со Христомъ тысячу лѣтъ. Пришедшій Господь снова взойдетъ съ ними на небо, потому что не прославленная земля еще не можетъ служить храмомъ для Церкви искупленныхъ. Значитъ, не иначе, какъ съ неба, святые будутъ управлять землею. Между Церковію торжествующею и Церковью земною, между горнимъ и дольнимъ міромъ должны быть тогда сношенія, болѣе оживленныя и болѣе свободныя, чѣмъ нынѣ» [1477]).

Здѣсь къ Оберлену приближаются и нѣкоторые другіе толкователи [1478]), и по ихъ мнѣнію тысячелѣтнее царство также будетъ состоять, главнымъ образомъ, въ предварительномъ прославленіи святыхъ христіанъ, которое будетъ предшествовать общему воскресенію. При этомъ Генгстенбергъ прибавляетъ еще и ту мысль, что это воскресеніе святыхъ должно быть разсматриваемо, какъ неполная степень ихъ блаженства; полная же степень наступитъ только послѣ общаго воскресенія.

Такъ размѣнивается хиліастическое ученіе и въ концѣ концовъ приходитъ почти къ тому же мнѣнію, котораго держатся и толкователи, не находящіе въ 4 ст. никакого указанія на тысячелѣтнее земное царство І. Христа. Ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ, и какъ мнѣніе еретиковъ и какъ частное мнѣніе отцовъ, находится въ противорѣчіи съ другими мѣстами свящ. Писанія. Тамъ мы находимъ ясныя указанія на то, что, во-1) будетъ только одно общее воскресеніе мертвыхъ въ послѣдній день при послѣдней трубѣ страшнаго суда (Мѳ. 13, 37—43; 25, 31—46; Іоан. 5, 28—29; 6, 39—40), во-2) будетъ только еще одно пришествіе Господа и притомъ съ прямою цѣлію непосредственнаго суда надъ всѣми людьми безъ исключенія (Мѳ. 25, 31—38; 16, 27; 20, 28; Іоан. 13, 17) и, въ-3) что есть только два царства, настоящее царство благодати (1 Кор. 15, 23—26) и будущее вѣчное царство славы, которое наступитъ послѣ общаго суда и которому не будетъ конца (Лук. 1, 33; 2 Петр. 1, 11); средняго между этими царствами ни по времени ни по содержанію не существуетъ. Поэтому св. Викторинъ, отецъ третьяго вѣка, объясняя Апокалипсисъ, справедливо сказалъ: «Не должно слушать тѣхъ, которые утверждаютъ, что 1000 лѣтъ есть земное царство,— они единомысленники еретика Керинѳа» [1479]). Точно такъ же осуждали ученіе хиліастовъ и другіе свв. отцы и учители Церкви [1480]) и называли чаянія хиліастовъ пустыми выдумками, «смѣшными баснями» [1481]); осудилъ хиліазмъ и второй вселенскій Соборъ. Но, кромѣ этого, и

текстъ 4 ст., взятый самъ по себѣ, не говоритъ ничего о земномъ тысячелѣтнемъ царствѣ І. Христа. Мы читаемъ здѣсь: *обезглавленные жили*—ἔζησαν, собственно были живыми на глазахъ, предъ глазами тайнозрителя[1482]). Рѣчь идетъ объ обезглавленныхъ въ противоположность ихъ состоянію въ видѣніи Іоанна по отношенію къ ихъ бывшему состоянію на землѣ. На землѣ они умерли, здѣсь же, на небѣ, въ видѣніи Іоаннъ видитъ ихъ живыми. Онъ ничего не говоритъ о ихъ тѣлахъ и о соединеніи съ ними душъ, что предполагало бы происшедшее воскресеніе—ἀνάστασις. Онъ только подтверждаетъ наглядно ту истину, которую высказалъ Самъ І. Христосъ, что *всякій вѣрующій въ Него не умираетъ, но имѣетъ вѣчную жизнь* (Іоан. 6, 40). Въ 4 ст., въ утѣшеніе всѣмъ гонимымъ за вѣру Христову, всѣмъ умирающимъ за свидѣтельство І. Христа, говорится, что ихъ смерть ограничивается только землею и тѣломъ, души же ихъ живутъ и притомъ живутъ на небѣ, предъ Бож. престоломъ. О земномъ ничего не говорится, ибо вѣрующіе христіане утѣшенія себѣ должны ждать не на землѣ, а на небѣ, гдѣ и есть ихъ истинное отечество. Тамъ, на небѣ, они будутъ царствовать со Христомъ. Царство же Христа *не пища и питіе, но праведность, миръ и радость во Св. Духѣ* (Рим. 14, 17).

Не сказано, надъ Кѣмъ ожившіе будутъ царствовать, господствовать, но лишь съ Кѣмъ—съ І. Христомъ. А это должно означать то, что какъ царство Христово не отъ міра сего и какъ Онъ царствуетъ лишь надъ душами, вселяясь въ нихъ Своимъ благодатнымъ миромъ, такъ точно и души, царствующія съ Нимъ, пребываютъ съ Нимъ въ тѣсномъ единеніи и наслаждаются какъ этимъ единеніемъ, такъ и возможностью быть въ общеніи съ другими вѣрующими, прославленными на небѣ и подвизающимися на землѣ. Въ отношеніи къ этимъ послѣднимъ перешедшіе въ вѣчность, приблизившіеся къ Бож. престолу могутъ являться руководителями и помощниками и въ этомъ находить для себя новый источникъ радости и блаженства.

Но это состояніе праведниковъ—не состояніе вѣчности, не то царство, которому не будетъ конца, поэтому и это блаженство—не блаженство окончательное, не то, которое обѣщано праведникамъ послѣ страшнаго суда. Блаженное царствованіе, о которомъ говоритъ Апокалипсисъ, будетъ, по его словамъ, продолжаться только тысячу лѣтъ. Тысяча лѣтъ—это та тысяча, на время которой былъ связанъ сатана въ своей дѣятельности (ст. 3). Предполагается, когда сатана связанъ, тогда блаженство небожителей, находящихся въ

общеніи съ членами земной воинствующей Церкви, не нарушается. Когда же сатана будетъ освобожденъ и снова выступитъ на землѣ во всеоружіи своей діавольской злобы, тогда должна наступить перемѣна въ блаженномъ покоѣ праведниковъ, такъ какъ тогда при возникновеніи борьбы съ антихристомъ измѣнится положеніе живущихъ на землѣ, находящихся въ постоянномъ общеніи съ небесными праведниками и подъ ихъ руководствомъ и покровительствомъ. Это одно, чѣмъ кончится тысячелѣтіе блаженства праведниковъ, другое же то, что послѣ кратковременнаго господства на землѣ антихриста наступитъ день второго пришествія Господа, день общаго воскресенія (и праведниковъ). Послѣ этого настанетъ новое вѣчное царство, когда блаженство праведниковъ усугубится тѣмъ, что въ немъ примутъ участіе и ихъ прославленныя и измѣненныя тѣла. Такимъ образомъ, тысяча лѣтъ, такъ же какъ и во 2 и 3 ст., не тысяча обыкновенныхъ гражданскихъ лѣтъ и не простое множество лѣтъ, неопредѣленное, но точно опредѣленный періодъ времени, который назначенъ Богомъ для домостроительства новозавѣтной Церкви, какъ былъ назначенъ Имъ таковой же періодъ для домостроительства церкви ветхозавѣтной: должно будетъ пройти столько времени, сколько нужно его, чтобы совершилось все, что должно совершиться по опредѣленію Божію. Что же касается того, почему употреблено число тысяча, то въ отвѣтъ на это нужно указать на другія мѣста свящ. Писанія, гдѣ это же число употреблено для обозначенія многочисленности и полноты. Господь Богъ говоритъ о Себѣ, что Онъ *творитъ милость до тысячи родовъ любящимъ Его и соблюдающимъ заповѣди Его* (Втор. 5, 10; Іер. 32, 18). Пр. Давидъ, переводя понятіе о вѣчности Божіей на человѣческій способъ времясчисленія, сказалъ: *предъ очами Твоими тысяча лѣтъ, какъ день вчерашній, когда онъ прошелъ* (Пс. 89, 5); и св. апостолъ повторилъ, что *у Господа одинъ день, какъ тысяча лѣтъ, и тысяча лѣтъ, какъ одинъ день* (2 Петр. III, 8).

Содержаніе 5 и 6 ст. представляетъ собою вводныя мысли, а не продолженіе самаго видѣнія и, очевидно, принадлежитъ самому Іоанну. Онъ отъ себя, по поводу только что имъ видѣннаго, замѣчаетъ, что *прочіе изъ умершихъ не ожили.* Прочіе (οἱ λοιποί) это, очевидно,— всѣ тѣ, кто не входитъ въ составъ поименованныхъ въ 4 ст. Одни изъ толкователей [1483]) разумѣютъ здѣсь подъ прочими всѣхъ, кто не принадлежитъ къ классу мучениковъ; другіе [1484]) разумѣютъ всѣхъ благочестивыхъ или по преимуществу святыхъ и достойныхъ блаженства [1485]). По мнѣнію тѣхъ и другихъ здѣсь высказывается об-

ратная мысль по отношенію къ 4 ст., т.-е. первое, раннѣйшее воскресеніе не коснется всѣхъ умершихъ, но только нѣкоторыхъ изъ нихъ. Не воскресшіе въ это первое воскресеніе останутся мертвыми еще на тысячу лѣтъ. Но такъ какъ нельзя согласиться, что будетъ два воскресенія, два разновременныхъ возстанія мертвыхъ, то нельзя согласиться и съ тѣмъ, чтобы одни изъ умершихъ въ пришествіе Христово остались въ своемъ прежнемъ состояніи. Первое воскресеніе (ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη), которымъ Іоаннъ называетъ свое видѣніе живыхъ душъ, нельзя понимать въ смыслѣ возсоединенія умершихъ людей съ ихъ тѣлами. Хотя онъ и говоритъ: «это воскресеніе первое», но, очевидно, не въ смыслѣ раннѣйшаго, перваго по порядку, за которымъ должно послѣдовать такое же второе, а въ смыслѣ, «какъ бы перваго», «предварительнаго», «особеннаго». Что онъ не имѣетъ въ виду два однородныхъ событія воскресенія, это видно изъ того, что далѣе онъ говоритъ только о первой и второй смерти, но «умалчиваетъ» о «второмъ» воскресеніи. Воскресеніе въ собственномъ смыслѣ, какъ возстаніе умершихъ въ ихъ прежнихъ измѣненныхъ тѣлахъ, можетъ быть только одно; о немъ говорится въ 12 и 13 ст. Здѣсь же, въ 5 ст., подъ воскресеніемъ первымъ нужно разумѣть то состояніе душъ умершихъ, которое созерцалъ тайнозритель. Это состояніе нельзя сближать съ тѣмъ воскресеніемъ предъ общимъ судомъ [1486]), о которомъ говоритъ намъ апостолъ Павелъ въ 1 Сол. 4, 16; 1 Кор. 15, 23—25; и апостолъ утверждаетъ здѣсь ту истину, что (единственное) воскресеніе мертвыхъ будетъ прежде измѣненія живыхъ, и не даетъ повода думать, что будутъ два воскресенія. Точно такъ же подъ первымъ воскресеніемъ 5 ст. нельзя разумѣть [1487]) обращеніе человѣка къ благодати христіанства (Кол. 3, 1—2), къ жизни благочестивой, отъ жизни по тѣлу къ жизни по духу (Іоан. 5, 24; Еф. 5, 14). Это обращеніе происходитъ на землѣ и ранѣе личныхъ подвиговъ человѣка; Іоаннъ же видитъ ожившихъ на небѣ и притомъ послѣ ихъ подвиговъ благочестія и обнаруженія вѣрности слову Божію, такъ какъ называетъ ихъ душами обезглавленныхъ и душами оставшихся вѣрными Христу, несмотря на гоненія антихриста. Первое апокалиптическое воскресеніе можетъ быть разсматриваемо, какъ переходъ (возстаніе) благочестивыхъ [1488]) отъ земной жизни къ жизни на небѣ, отъ униженія и страданій къ славѣ предъ престоломъ Божіимъ [1489]). Это воскресеніе названо первымъ, ибо оно предваряетъ и предуказываетъ на воскресеніе общее, за которымъ послѣдуетъ славная и блаженная жизнь праведниковъ не

безъ тѣлъ только, но и въ тѣлахъ. Такая участь принадлежитъ не всѣмъ; многіе (прочіе изъ умершихъ) христіане и не христіане не удостоятся прославленія послѣ своей земной жизни и, разлучившись съ тѣломъ, будутъ пребывать своею душою вдали отъ Бож. престола, вдали отъ Христа и блаженства, какъ недостойные его. Поэтому-то Іоаннъ не видитъ ихъ живыми (ожившими) предъ Бож. престоломъ и вблизи сидящихъ на престолахъ; они соотвѣтственно своему грѣховному состоянію испытываютъ не блаженство, но мученіе и предчувствіе вѣчнаго осужденія. Такое состояніе грѣшниковъ, какъ и состояніе праведниковъ, должно продолжиться также тысячу лѣтъ, т.-е. до времени общаго воскресенія, когда всѣ воскреснутъ въ своихъ тѣлахъ для выслушанія окончательнаго приговора или о вѣчномъ блаженствѣ, или о вѣчныхъ мученіяхъ. Такъ какъ первое воскресеніе есть состояніе предварительнаго блаженства и прославленія, котораго достигаютъ только совершенные христіане, то Іоаннъ и называетъ ихъ блаженными и святыми (μακάριος καὶ ἅγιος; ст. 6).

Обыкновенно толкователи или сливаютъ [1490]) оба понятія въ одно понятіе свободы отъ грѣха и угодности Богу, или же, сближая ихъ, подъ святостію разумѣютъ [1491]) не нравственнное личное достоинство, но состояніе прославленія (Ис. 16, 3); по ихъ мнѣнію, участники перваго воскресенія святы въ томъ же смыслѣ, какъ и ангелы (4, 8, 11, 18, 14, 10), т.-е. находятся въ особенномъ состояніи свѣтлости, которая является источникомъ и основаніемъ ихъ блаженства. Святость (1 Петр. 1, 16) есть свобода отъ недостатковъ, отъ грѣховъ, отъ отвѣтственности за нихъ; блаженство же — (1, 3, 14, 13; 19, 9) — нѣчто большее, другое: блаженство есть плодъ святости, послѣдствіе ея.

И если Іоаннъ участника перваго воскресенія называетъ не только блаженнымъ, т.-е. пользующимся покоемъ небесной радости, лицезрѣніемъ Бож. престола и предвкушенія будущаго вѣчнаго блаженства, но и святымъ, т.-е. совершеннымъ, то этимъ самымъ хочетъ сказать не только о самомъ состояніи небеснаго прославленія, но и объ основаніи его. Достоинъ похвалы и достоинъ подражанія тотъ христіанинъ, который стремится къ совершенству, къ побѣдѣ надъ зломъ, ибо дѣла его идутъ вслѣдъ ему (14, 13) и онъ получитъ награду послѣ своей смерти.

Совершенство, будучи условіемъ блаженства христіанина послѣ его земной смерти, послѣ разлученія души и тѣла, послужитъ для него вмѣстѣ съ тѣмъ и основаніемъ освобожденія отъ второй смерти.

Вторая смерть, какъ это видно изъ 2, 11; 20, 14, есть вѣчныя мученія, которыя наступаютъ для каждаго человѣка послѣ его осужденія на страшномъ судѣ. Тѣлесная смерть есть отдѣленіе души отъ тѣла, и ея не избѣгаетъ ни одинъ человѣкъ (Евр. 9, 27). Но есть еще смерть духовная,—она состоитъ въ лишеніи человѣка Бож. благодати, оживляющей его душу.

Этой смерти можно избѣжать покаяніемъ и добродѣтельною жизнію; ея и избѣгаютъ всѣ праведники. Такъ какъ они избѣгаютъ этой временной смерти, такъ какъ ихъ души пребываютъ въ единеніи съ Бож. благодатію, то имъ не грозитъ и вторая смерть, вѣчное осужденіе. Вѣчное осужденіе постигнетъ только тѣхъ, кто, будучи чуждъ Бож. благодати, будучи виновнымъ и нечистымъ предъ Господомъ, не можетъ находиться въ общеніи съ Нимъ и потому осуждается на вѣчныя мученія. Праведники же, благодаря своей святости и чистотѣ, находятся и послѣ тѣлесной смерти въ самомъ тѣсномъ общеніи съ Богомъ; если они не были удалены отъ Бога въ земной жизни, среди ея соблазновъ и искушеній, то тѣмъ болѣе они остаются въ этомъ общеніи въ жизни загробной, такъ какъ для нихъ тамъ нѣтъ ничего такого, что могло бы отвлечь ихъ отъ Бога. Они становятся священниками Бога и Христа (ср. 1, 6), т.-е. лицами, весьма близкими къ Богу, источнику свѣта и блаженства, дѣлаются нѣкоторыми посредниками между Нимъ и земными людьми, подобно какъ священники на землѣ приносятъ отъ людей жертвы Богу и ихъ молитвы, такъ точно и прославленные праведники не только сами за себя служатъ Господу, но возносятъ къ Нему и молитвы своихъ земныхъ собратій. А это и есть основаніе ихъ блаженства, его неизмѣняемости и перехода въ блаженство вѣчное. Какъ теперь они царствуютъ со Христомъ тысячу лѣтъ, т.-е. до всеобщаго воскресенія, такъ будутъ царствовать и послѣ этого воскресенія, вѣчно, такъ какъ ничто не можетъ отдѣлить ихъ отъ Бога, ничто не можетъ лишить ихъ Его благодати и чрезъ это подвергнуть второй вѣчной смерти, вѣчнымъ мученіямъ.

Окончательное осужденіе діавола на вѣчныя мученія

(20, 7—10).

Отдѣлъ 20 гл. съ 7—10 ст., такъ же какъ и вводныя мысли ст. 5 и 6, сообщается Іоанномъ не въ формѣ видѣнія, но въ формѣ пророчества [1492]). Пророческому взору Іоанна было открыто, что по прошествіи тысячи лѣтъ, на которыя діаволъ былъ заключенъ въ

бездну, онъ снова будетъ освобожденъ изъ этой темницы, какъ мѣста своего заключенія. Темница — φυλακή — здѣсь, очевидно, то же самое, что и бездна — ἄβυσσος — ст. 3; это — лишь новое названіе одного и того же положенія и состоянія связанности и стѣсненности діавола въ его дѣятельности; какъ связанный и заключенный въ бездну за печатью, діаволъ самъ по себѣ не могъ возвратить себѣ прежней свободы. Возвратить ему эту свободу могъ только одинъ Богъ, Который связалъ его силою искупительныхъ заслугъ І. Христа и благоноспѣшностію христіанской проповѣди.

Поэтому и говорится (7 ст.), что діаволъ будетъ освобожденъ, освобожденъ кѣмъ-то, т.-е. всемогущимъ Богомъ. Діаволъ здѣсь названъ сатаною.

Это — одно изъ его названій (ст. 3), характеризующее его со стороны его богвраждебности, со стороны его постояннаго стремленія воспрепятствовать людямъ воспринять Божественную благодать спасенія. Нѣкоторые толкователи [1493]) въ томъ обстоятельствѣ, что освобожденный діаволъ называется только сатаною, тогда какъ при его заключеніи онъ былъ названъ дракономъ, видятъ намѣренное желаніе тайнозрителя указать на особенность его прежняго положенія, какъ обольстителя народовъ: дракономъ онъ назывался въ значеніи основателя міровыхъ государствъ; теперь же, послѣ освобожденія, онъ уже не будетъ имѣть этого значенія, но явится лишь обольстителемъ и возбудителемъ многихъ народовъ, не связанныхъ между собою государственнымъ единствомъ. Но едва ли это разсужденіе справедливо, — нельзя приписывать свою предвзятую мысль самому откровенію. Пророчество 7—10 ст. вообще носитъ характеръ особенной краткости, и потому естественно, что, вмѣсто нѣсколькихъ названій, діаволъ названъ здѣсь только однимъ именемъ сатаны, которое особенно характерно для него.

Этотъ эсхатологическій моментъ освобожденія сатаны изъ бездны нужно разсматривать, какъ современный и тождественный, во-1) съ открытіемъ кладязя бездны, откуда вылетѣла саранча (демоны) подъ предводительствомъ ангела бездны (сатаны; 9, 1—11), и, во- 2) съ появленіемъ звѣря изъ бездны (11, 7). Въ этихъ трехъ случаяхъ (и 20, 7) діаволъ появляется изъ бездны (темницы 7 ст.), появляется въ опредѣленное Богомъ время и по Божественному изволенію; и цѣль появленія діавола описывается приблизительно одними и тѣми же словами: «вести брань со святыми и обольщать народы». Очевидно, это одно и то же событіе, но раскрываемое съ разныхъ сторонъ и въ

различныхъ отношеніяхъ для полноты откровенія. Это, такимъ образомъ, — та самая дѣятельность діавола, которую онъ проявитъ предъ концомъ міра, когда онъ для большаго успѣха воспользуется личностію антихриста и его лжепророка. Господь Богъ, по дѣйствію Своей промыслительной премудрости, пошлетъ въ міръ діавола, дастъ ему полную свободу дѣйствія (ср. Іов., Іезек. 38, 10) для того, чтобы дать полную возможность обнаружиться и добру и злу (2 Сол. 2, 11; Рим. 1, 24—26), чтобы совершенные заслужили высшія награды, а грѣшники оправдали на себѣ своимъ нечестіемъ правду Бож. суда и возмездія[1494]).

Сатана выходитъ, т.-е. открыто[1495]) проявляетъ себя обольстителемъ земныхъ народовъ (ср. 9, 11; 13, 1). Въ 7 ст. обольщаемые народы названы Гогомъ и Магогомъ. «Значеніе этихъ именъ,—пишетъ блаж. Августинъ,—въ переводѣ таково: Гогъ — «кровля», Магогъ — «изъ-подъ кровли», какъ будто домъ и тотъ, кто выходитъ изъ дома. Итакъ, это тѣ народы, въ которыхъ заключенъ, какъ бы въ безднѣ, діаволъ»[1496]). По Андрею кесар.: «Гогъ и Магогъ суть полунощные и отдаленнѣйшіе народы; скиѳскіе, или, какъ мы назыемъ ихъ, гунны, самые воинственные и многочисленнѣйшіе изъ всѣхъ народовъ; или же, — говоритъ онъ, — лучше: сими именами обозначается или собраніе народовъ, или ихъ превозношеніе». Съ именами Гога и Магога мы встрѣчаемся и въ свящ. Писаніи Ветхаго завѣта. Магогъ, это — имя одного изъ сыновей Іафета (Быт. 10, 2) и страны (Іезек. 39, 6), царемъ которой былъ Гогъ (Іезек. 38, 15, 16). Едва ли можно найти[1497]) какое-либо соотношеніе между нашимъ мѣстомъ и Быт. 10, 2; всего естественнѣе сближать съ Іезек. 38 и 39 гл. По пророчеству этихъ главъ Гогъ, какъ предводитель народа Магога, былъ орудіемъ гнѣва Божія, обращеннымъ противъ израильтянъ за ихъ согрѣшенія; но потомъ, за свою жестокость и нечестіе, онъ самъ сдѣлался предметомъ отмщенія того же гнѣва Божія.

Названіе Гога нужно разсматривать не какъ указаніе на свирѣпаго и броненоснаго властелина[1498]) или на Антіоха Епифана и антихриста[1499]), но какъ указаніе на представителя народа, бывшаго орудіемъ Бож. казни. Этого требуетъ общій смыслъ 7 ст., по изображенію котораго народы Гога и Магога, по попущенію Божію, являются для борьбы противъ святыхъ и возлюбленнаго города (ср. Іезек. 38, 15—16), хотя и для борьбы безуспѣшной (ср. Іезек. 39, 4, 6).

Такимъ образомъ, названія Гога и Магога должны говорить намъ о воинственности и жестокости этихъ народовъ, о ихъ враждебныхъ

намѣреніяхъ противъ царства Христова. Они изображаются находящимися на четырехъ углахъ земли (7, 1), т.-е. это не какія-либо отдѣльныя племена [1500]), не одинъ извѣстный народъ [1501]), но народъ, живущій по всей землѣ, какъ совокупность всѣхъ враждебныхъ христіанству народныхъ силъ [1502]), всѣхъ народовъ вселенной [1503]), которыми будетъ пользоваться діаволъ чрезъ антихриста въ своей богувраждебной дѣятельности. Поэтому и сказано, что по своему количеству народы Гога и Магога равны песку морскому (ср. Осіи 11, 4; Суд. 7, 12), какъ и о самомъ антихристѣ-звѣрѣ было замѣчено, что онъ вышелъ изъ моря (народовъ) (13, 1; ср. 17, 15). Нечестивые народы послѣдняго времени, возбуждаемые діаволомъ и руководимые антихристомъ, соберутся на брань (εἰς τὸν πόλεμον — съ опредѣленнымъ членомъ), не на какое-либо другое дѣло, но на войну [1504]). Противъ кого будетъ эта война, — говоритъ 8 ст. Народы выходятъ на широту земли (πλάτος τῆς γῆς; Авв. 1, 6), т.-е. соотвѣтственно своему положенію на четырехъ углахъ земли будутъ вести борьбу во всей вселенной. Сообразно съ этимъ нужно понимать и дальнѣйшія указанія на станъ святыхъ и на возлюбленный городъ. Станъ святыхъ, это — не военный лагерь святыхъ, собравшихся на защиту противъ нечестивыхъ Гога и Магога, и не пустынныя мѣста, въ которыхъ будутъ скрываться христіане [1505]). Если тѣ разсѣяны по всей землѣ и по всей землѣ враждуютъ противъ христіанства, то и станъ святыхъ не можетъ быть мыслимъ, какъ какой-либо опредѣленный пунктъ земли. Это — именно Церковь Христова [1506]), общество истинныхъ христіанъ послѣдняго времени, въ ихъ противоположности послѣдователямъ антихриста; это и не святые прославленные [1507]) 4 и 6 ст., но подвизающіеся въ борьбѣ съ антихристіанскимъ нечестіемъ. Имъ придется вести борьбу дѣйствительно по всей землѣ, такъ какъ вся земля и всѣ народы признаютъ власть антихриста и сдѣлаются его послушными орудіями.

Точно такъ же и возлюбленный городъ не географическій и естественный городъ будущаго [1508]), но тотъ же самый станъ святыхъ, та же самая Церковь Христова [1509]); общество истинно вѣрующихъ, гонимое, но твердое и славное Бож. помощію, вѣрою въ Бога, Который обитаетъ среди нихъ, какъ бы въ Своемъ возлюбленномъ городѣ.

«И они, съ своей стороны, очевидно, не оставятъ воинственнаго положенія, потому что названы именемъ стана», говоритъ блаж. Августинъ [1510]).

Брань святыхъ, христіанъ, по слову апостола, *не противъ плоти и крови, но противъ духовъ злобы поднебесной,* поэтому для нихъ и всеоружіемъ въ этой брани должно служить *всеоружіе Божіе* (Еф. 6, 11—18). Христіане должны будутъ составить какъ бы военный лагерь и въ этомъ смыслѣ всегда воевать и быть готовыми на брань съ діаволомъ. Они, дѣйствительно, окружены постоянными врагами (1 Іоан. 5, 19), но эти враги сдѣлаются болѣе жестокими и болѣе опасными въ концѣ міра, предъ пришествіемъ Господа. Тогда враги какъ бы окружатъ Церковь Христову, окружатъ съ цѣлію совершенно уничтожить малое общество истинныхъ христіанъ. То будетъ послѣдняя борьба зла съ добромъ, послѣднее, самое ожесточенное и ослѣпленное усиліе нечестивыхъ стереть съ лица земли все доброе и святое, все, что напоминаетъ о Богѣ и о Его святости и совершенствѣ и что побуждаетъ къ жизни святой и совершенной. Но, по выраженію Апокалипсиса, огонь ниспадетъ съ неба и уничтожитъ все боговраждебное воинство (ст. 9). Этотъ огонь будетъ посланъ, несомнѣнно, отъ Бога, поэтому совершенно справедливо, хотя и неправильно, въ нѣкоторыхъ спискахъ Апокалипсиса (Полигл. Stier) и въ нашихъ слав. и русск. переводахъ вставлено добавленіе «отъ Бога»— ἀπὸ τοῦ Θεοῦ [1511]). Этимъ огнемъ будетъ не ревность Христіанъ [1512]) (Ис. 26, 11), съ которою они будутъ противостоять діаволу и антихристу, но именно огонь съ неба, какъ очевидное доказательство и выраженіе Божеств. помощи для святыхъ и Бож. гнѣва по отношенію къ грѣшникамъ. Этотъ огонь нельзя сравнивать съ тѣмъ, который выходилъ изъ устъ двухъ свидѣтелей и убивалъ намѣревавшихся сдѣлать имъ вредъ; онъ есть огонь непосредственнаго дѣйствія Божія, подобно огню, упавшему съ неба и уничтожившему Содомъ и Гоморру (Быт. 19, 24), подобный тому, о которомъ говорилъ пророкъ Іезекіиль въ своемъ пророчествѣ (38, 22; 39, 6). Такимъ образомъ, это паденіе огня съ неба (ст. 9) указываетъ на тотъ же эсхатологическій моментъ, о которомъ говоритъ 19, 21 (ср. 2 Сол. 2, 8). Этотъ моментъ непосредственно слѣдуетъ за 6, 16, сопровождаетъ 11, 13; его отличіе отъ 19, 21 состоитъ лишь въ томъ, что тамъ вмѣсто всеистребляющаго огня названъ всеистребляющій мечъ, исходящій изъ устъ Божіихъ. Содержаніе 8—10 ст., такъ же какъ и это послѣднее явленіе четвертаго порядка (19, 21), нагляднымъ образомъ утверждаетъ истину, что всѣ люди предъ страшнымъ судомъ должны потерпѣть измѣненіе своего тѣла: для нечестивыхъ это измѣненіе само по себѣ (безъ отношенія къ будущему) будетъ носить

характеръ Бож. казни, Бож. наказанія, которое и будетъ какъ бы предначатіемъ вѣчныхъ мученій [1513]).

Для діавола, прельщавшаго народы, вѣчныя мученія наступятъ ранѣе общаго суда. Подобно тому какъ по 19, 21 звѣрь-антихристъ и его лжепророкъ безъ суда и до общаго страшнаго суда были ввержены въ геенну огненную на вѣчныя мученія, точно такъ же будетъ ввержень въ огненное и сѣрное озеро и діаволъ. Его беззаконія, его богувраждебность вполнѣ очевидны, и поэтому судъ надъ нимъ, какъ надъ антихристомъ и лжепророкомъ, излишенъ.

Судъ надъ нимъ произнесенъ уже ранѣе, послѣ его паденія (Іуд. 6); впослѣдствіи онъ былъ подтвержденъ І. Христомъ (Іоан. 12, 31). Для діавола, какъ осужденнаго издревле, отъ вѣка была назначена огненная геенна (Мѳ. 25, 41); бездна была его мѣстомъ до послѣдняго антихристіанскаго времени. Послѣ же этого времени, когда онъ до крайности доведетъ свои боговраждебныя дѣйствія, онъ будетъ преданъ мученіямъ, которыя будутъ продолжаться день и ночь, непрерывно и неослабно, и во вѣки вѣковъ — вѣчно.

Видѣніе послѣдняго суда

(20, 11—15).

Доведя до конца изображеніе судьбы антихриста, лжепророка и діавола, преданныхъ вѣчнымъ мученіямъ, Откровеніе обращается къ изображенію суда надъ человѣческимъ міромъ (11—15 ст.), а послѣ этого рисуетъ картину будущаго обновленнаго міра, на которомъ будетъ жить новое обновленное человѣчество (21 и 22 гл.).

Іоаннъ видитъ *великій и бѣлый престолъ.* Гдѣ видитъ, онъ не говоритъ, но такъ какъ далѣе сказано, что прежнее небо и прежняя земля бѣжали (11 ст.), то мѣсто для престола должно быть подъ новымъ небомъ на новой землѣ, то неизмѣримое и не представимое для настоящаго человѣка пространство, которое будетъ мѣстомъ Бож. суда въ будущемъ обновленномъ мірѣ. Престолъ названъ бѣлымъ для указанія на святость и неподкупность сидящаго на немъ Судіи; великимъ же онъ названъ въ противоположность малымъ престоламъ ст. 4 и говоритъ, поэтому, о величіи и всемогуществѣ Судіи. Этотъ престолъ напоминаетъ въ нѣкоторой степени тотъ, о которомъ говорилъ и Спаситель, изображая страшный судъ (Мѳ. 26, 31), и пророчество пророка Даніила (7, 9); только въ Апокалипсисѣ его изображеніе болѣе наглядно и величественно. Имѣя въ виду Апокалипсисъ,

св. Ефремъ Сиринъ говорилъ: «Судія возсядетъ на огненномъ престолѣ, окрестъ Его море пламени, и рѣка огненная течетъ отъ Него, подвергнуть испытанію всѣ міры» (Слово о послѣднемъ судѣ. Ч. IV, стр. 305). Самъ Сидящій на престолѣ, подобно какъ 4, 2; 5, 1, не названъ по имени, но, однако, нѣтъ основанія отождествлять Его съ тѣмъ сидящимъ и видѣть въ Немъ Бога Отца въ Его Ипостасномъ отличіи отъ Сына, ни Бога въ нераздѣльности и единствѣ Его существа [1514]), это — несомнѣнно I. Христосъ [1515]) въ Его пречистой плоти (ср. Мѳ. 25, 31; Іоан. 5, 22, 27; Рим. 14, 10; 2 Кор. 5, 10). Это — Тотъ I. Христосъ, Который Самъ говорилъ о Себѣ, что *Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну* (Іоан. 5, 22), и Который долженъ прійти на облакахъ такъ, чтобы Его увидало всякое око и тѣ, которые пронзили Его (Апок. 1, 7). Если же далѣе (21, 5) сидящій представляется Творцомъ и Владыкою всего міра и стараго и будущаго, то и это также согласно съ общимъ откровеніемъ свящ. Писанія, такъ какъ и оно свидѣтельствуетъ, что Сыномъ Божіимъ создано все, что на небѣ и что на землѣ, видимое и невидимое (Колос. 1, 16).

Передъ Нимъ, какъ всемогущимъ Господомъ и Владыкою, *бѣжало небо и земля.* Это означаетъ не то, чтобы небо и земля отдалились отъ Господа пространственно, но то, что имъ *не нашлось мѣста,* что они должны исчезнуть, погибнуть (16, 20). Здѣсь рѣчь идетъ о конечномъ міровомъ переворотѣ, послѣ котораго должна начаться новая жизнь новаго, обновленнаго міра, прежній міръ, міръ, искаженный вслѣдствіе человѣческаго грѣха, долженъ погибнуть (1 Іоан. 2, 17) чрезъ разрушительное и очистительное дѣйствіе огня (2 Петр. 3, 7, 10—12). Но послѣдствіемъ переворота будетъ не совершенное и безслѣдное исчезновеніе міра, — это было бы недостойно Его всемогущаго Творца (ср. Іоан. 6, 39), но лишь перерожденіе, обновленіе (1 Кор. 7, 31, 32).

Въ новомъ мірѣ отъ прежняго должно остаться все, что чуждо грѣха, тлѣнія, болѣзни, все, что можетъ способствовать вѣчному блаженству обновленнаго человѣчества, — на новомъ небѣ и новой землѣ будетъ обитать правда (2 Петр. 3, 13).

Этотъ міровой переворотъ и обновленіе всей твари должны предшествовать всеобщему суду, но не быть уже послѣ него, какъ думаетъ, напримѣръ, блаженный Августинъ [1516]).

Обновленіе міра и обновленіе твари должно произойти одновременно съ обновленіемъ человѣка, — съ измѣненіемъ оставшихся въ

живыхъ и съ воскресеніемъ умершихъ. А эти послѣднія событія несомнѣнно должны произойти до суда, такъ какъ только уже воскресшему человѣку надлежитъ получить соотвѣтственно тому, что онъ *дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое* (2 Кор. 5, 10). Послѣ суда непосредственно наступитъ вѣчное блаженство и вѣчныя мученія, но не міровой переворотъ.

Только послѣ него, среди новой міровой обстановки, всѣ люди предстанутъ предъ престоломъ Судіи.

Іоаннъ называетъ ихъ мертвыми, но такъ какъ они далѣе изображаются живыми и стоящими предъ престоломъ, то, очевидно, названіе мертвыхъ употреблено вмѣсто умершихъ: они воскрешены дѣйствіемъ Бож. всемогущества и призваны для суда и отчета во всей своей земной жизни.

Здѣсь обходятся молчаніемъ тѣ, которые останутся живыми до суда (1 Кор. 51—52). Но это молчаніе не есть отрицаніе факта суда и надъ оставшимися въ живыхъ [1517]). Если почему-либо Іоаннъ говоритъ только объ однихъ умершихъ, то исключительно потому, что его рѣчь находится въ самой тѣсной связи съ общеміровымъ переворотомъ, послѣ котораго всѣ люди, какъ жившіе прежде на прежней землѣ, какъ жившіе въ другихъ тѣлахъ и въ другой обстановкѣ, являются какъ бы умершими, когда - то жившими. Поэтому нѣтъ никакого основанія, на основаніи этихъ словъ откровенія 12 ст., заключать, что изображаемый судъ будетъ не всеобщимъ, но касающимся лишь нѣкоторыхъ классовъ человѣческаго рода.

Одни толкователи [1518]) подъ судимыми мертвыхъ разумѣютъ всѣхъ нечестивыхъ, всѣхъ безбожниковъ [1519]) и основываютъ свое мнѣніе или на 4 ст., гдѣ говорится о прославленномъ состояніи праведниковъ, или же на общемъ сужденіи І. Христа, Который называлъ мертвецами всѣхъ людей, преданныхъ земной грѣховной жизни, а истинно вѣрующимъ приписывалъ вѣчную жизнь (Іоан. 5, 24; 8, 51; ср. 1 Іоан. 3, 14). Другіе же [1520]) подъ мертвыми разумѣютъ вѣрующихъ Ветхаго завѣта, не слыхавшихъ евангельской проповѣди, положительно не вѣрующихъ и отпавшихъ отъ вѣры. Но такое толкованіе и пониманіе выраженія Апокалипсиса было бы не согласно съ общимъ свидѣтельствомъ другихъ мѣстъ свящ. Писанія (Мѳ. 25, 31; 2 Кор. 5, 10; 1 Кор. 15, 52, 53).

Всеобщій судъ, — а здѣсь рѣчь несомнѣнно идетъ о немъ, — будетъ судомъ надъ всѣми людьми безъ исключенія, какъ дожившими

до второго пришествія Господа, такъ и умершими къ этому времени [1521]), какъ праведными, такъ и грѣшными [1522]).

Правда, въ Іоан. 5, 28, 29, повидимому, говорится, что суду подвергнутся только нечестивые, ибо сказано: *изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе суда* (осужденія — χρίσεως), но, очевидно, здѣсь судъ берется въ смыслѣ осужденія (2 Сол 2, 12), и противопоставленіе заключается не между судомъ и отсутствіемъ суда, но между воскресеніемъ для жизни и воскресеніемъ для суда, т.-е. осужденія на вѣчныя мученія.

Всѣ люди безъ исключенія должны предстать предъ престоломъ Судіи. Въ славянскомъ и русскомъ переводѣ [1523]) принято чтеніе: «предъ Богомъ — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ» вмѣсто болѣе правильнаго «предъ престоломъ — ἐνώπιον τοῦ θρόνου» [1524]). Этого чтенія требуетъ чтеніе предыдущаго стиха, гдѣ говорится о престолѣ, и появленіе другого чтенія можетъ быть объяснено желаніемъ переписчика и по внѣшности придать выраженію тотъ смыслъ, который онъ несомнѣнно имѣетъ.

Предъ престоломъ стояли всѣ люди: и великіе и малые (11, 18; 13, 16), безъ всякаго различія по ихъ бывшему положенію среди земного общества. При изображеніи суда ничего не говорится о предварительномъ отдѣленіи праведниковъ отъ грѣшниковъ, о чемъ говоритъ Спаситель (Мѳ. 25, 32) и что несомнѣнно предполагаетъ Апокалипсисъ въ другихъ мѣстахъ (14, 14—20); но молчаніе не означаетъ отрицанія.

Въ 12—15 ст. раскрывается подробно только самый послѣдній моментъ суда, моментъ, соотвѣтствующій словамъ Спасителя: *тогда скажетъ Царь стоящимъ по правую сторону* (25, 34) и *тогда скажетъ стоящимъ по лѣвую сторону* (25, 41). Апокалипсисъ самый судъ изображаетъ подъ видомъ судебнаго разбирательства: *будутъ раскрыты книги и книга жизни*. О многихъ книгахъ мы встрѣчаемъ упоминаніе у пророка Даніила (7, 10). Хотя тамъ говорится о судѣ надъ другими лицами, но смыслъ раскрытія книгъ тотъ же самый: найти и указать вину каждаго подсудимаго. Одни толкователи [1525]) подъ многими книгами разумѣютъ книги свящ. Писанія и особенно Евангеліе [1526]); другіе же [1527]) подъ ними видятъ такія книги, въ которыхъ записаны всѣ нечестивые, болѣе многочисленные, чѣмъ праведники, записанные только въ одной книгѣ жизни. Но лучше разумѣть [1528]) подъ этими многими книгами — книги для каждаго человѣка, въ которыхъ записаны всѣ его дѣла.

Понимать же этотъ символическій образъ нужно въ томъ смыслѣ, что, по дѣйствію всемогущества Божія, на судѣ раскроется совѣсть каждаго человѣка, и онъ въ ней, какъ бы въ книгѣ, прочтетъ все, что было сдѣлано имъ въ жизни и отъ своей совѣсти услышитъ истинную оцѣнку всей своей жизни, слагающейся изъ отдѣльныхъ мыслей, поступковъ, желаній и т. д. Послѣ этого, какъ бы послѣ процесса судопроизводства, каждый увидитъ другую книгу, общую для многихъ, — книгу жизни (3, 5; 13, 8; 17, 8). Въ этой книгѣ отъ вѣка записанъ приговоръ суда по отношенію къ праведникамъ: въ ней записаны одни праведники, для которыхъ уготовано царство Божіе, предназначена вѣчная блаженная жизнь. Эта книга, поэтому, есть предвѣдѣніе Божіе, утѣшительное для всѣхъ труждающихся и обремененныхъ въ земной жизни (Мѳ. 10, 40; Евр. 11, 66). Всѣ получатъ воздаяніе сообразно съ своими дѣлами — нравственнымъ достоинствомъ (Рим. 2, 6; 2 Кор. 5, 10). Сказавши о самомъ образѣ страшнаго суда, Іоаннъ въ 13 ст. возвращается [1529]) къ тому, что должно предшествовать этому. Откровеніе дополняетъ прежнее и объясняетъ, кто были и откуда пришли тѣ мертвые, которые предстали предъ престоломъ Судіи.

Они суть тѣ, которыхъ отдали море, смерть и адъ. Одни изъ толкователей подъ моремъ разумѣютъ море народовъ [1530]), злой неспокойный міръ, гдѣ убиваютъ другъ друга, Каинъ Каина [1531]), или же море тѣхъ народовъ, которые обратились ко Христу во время тысячелѣтія [1532]). Но если понимать такъ слово «море», то между нимъ, съ одной стороны, и смертію и адомъ, съ другой, не будетъ противоположенія, а оно несомнѣнно должно быть. Море въ Апокалипсисѣ употребляется не только въ смыслѣ символа народовъ (17, 15; ср. 13, 1), но и въ обыкновенномъ естественномъ смыслѣ (16, 3; 10, 2; 18, 17, 21). Поэтому и въ 13 ст. вмѣстѣ съ другими толкователями [1533]) подъ моремъ можно разумѣть мѣсто смерти многихъ людей, погибающихъ тамъ во время плаванія. А сообразно съ этимъ дальнѣйшее слово 13 ст. «смерть» будетъ указывать на тѣхъ людей, которые погибли безвѣстнымъ образомъ на землѣ: въ пустыняхъ, въ дебряхъ, отъ звѣрей, во время войнъ и земныхъ переворотовъ, и были не погребены: они только во власти смерти, только смертію они похищены изъ среды людей. Въ противоположность имъ ставятся отданные адомъ. Адъ здѣсь не въ смыслѣ мѣста мученія и пребыванія осужденныхъ, но въ смыслѣ внутренности земли, подземнаго міра: находящіеся въ адѣ, это — всѣ погребенные, зарытые въ

землю послѣ ихъ смерти. Можно даже согласиться и съ тѣмъ, что адъ взятъ здѣсь въ обычномъ смыслѣ, какъ мѣсто мученія. Іоаннъ прежде всего имѣетъ въ виду судъ надъ нечестивыми, находящимися во адѣ, т.-е. предчувствіи мученій, а праведники, умершіе и погребенные и находящіеся въ предначатіи блаженной жизни, исключаются изъ общаго числа погребенныхъ. Такимъ образомъ, цѣль 13 ст. указать на то, что всѣ умершіе, безъ всякаго исключенія, гдѣ бы они ни умерли и какъ бы они ни умерли, независимо отъ того, во что было обращено ихъ смертное тѣло, всѣ они воскреснутъ и въ своихъ обновленныхъ тѣлахъ предстанутъ на судъ. «Сколько ни было и ни будетъ рожденныхъ на свѣтъ,—говоритъ Ефремъ Сиринъ,—всѣ придутъ на сіе позорище видѣть судъ... всѣ умершіе соберутся на мѣсто суда... Ужасомъ будетъ объята смерть и изблюетъ всю свою добычу и не оставитъ ни одного мертвеца, не представивъ его въ судилище. Земной персти повелѣно будетъ отдѣлить прахъ умершихъ. Кто поглощенъ моремъ, кого пожрали звѣри, кого расклевали птицы, кто сгорѣлъ въ огнѣ,—всѣ пробудятся, возстанутъ и явятся» (Ефр. Сир., ч. II, 306).

Это необходимо для будущей жизни; она будетъ воздаяніемъ человѣку за его земную жизнь, и потому онъ долженъ услыхать оцѣнку всей своей земной жизни, чтобы сообразно съ этою оцѣнкою, сообразно съ своими дѣлами получить ту или другую степень блаженства или степень мученія.

14 и 15 ст. составляютъ заключеніе къ видѣнію суда. Послѣ того, какъ совершился міровой переворотъ и по дѣйствію Бож. всемогущества явился новый міръ съ обновленною тварью, послѣ того, какъ одни изъ людей были опредѣлены для вѣчной блаженной жизни, а другіе для вѣчныхъ мученій, послѣ всего этого должны прекратить свое существованіе смерть и адъ.

Они, по выраженію Апокалипсиса, были ввержены въ озеро огненное (14 ст.). Подъ именами смерти и ада нельзя здѣсь видѣть [1534]) людей, бывшихъ во власти смерти и ада; о нихъ говорится въ 15 стихѣ. Но нельзя также согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ, что смерть и адъ суть названія демоновъ, какъ ихъ властителей [1535]), или облеченныя плотію существа, имѣющія значеніе только въ видѣніи [1536]); тогда и о нихъ, какъ о діаволѣ, было бы сказано, что они будутъ мучиться (20, 10). Свящ. Писанію, а въ томъ числѣ и Апокалипсису не чуждо употребленіе олицетвореній; какъ олицетворенія, можно разсматривать названія смерти и ада и въ нашемъ мѣстѣ. Какъ апо-

столъ Павелъ говорилъ: *Смерть! гдѣ твое жало? Адъ! гдѣ твоя побѣда?* (1 Кор. 15, 55; ср. Ос. 13, 14), такъ въ этомъ же смыслѣ могъ говорить и Іоаннъ въ Апокалипсисѣ: смерть и адъ ввержены въ озеро огненное. Это выраженіе равносильно другому выраженію ап. Павла: *послѣдній врагъ испразднится — смерть* (1 Кор. 15, 26). Смерть — прекращеніе земной жизни тлѣннаго человѣческаго тѣла; адъ — мѣсто, гдѣ души людей ожидаютъ времени страшнаго суда и вѣчныхъ воздаяній. Но когда судъ уже совершился, когда наступила вѣчная жизнь (21, 4), тогда и смерть и адъ неумѣстны и излишни. Они должны быть ввержены въ озеро огненное (не прибавлено, какъ 20, 10: гдѣ будутъ мучиться; очевидно, мы имѣемъ дѣло лишь съ понятіями), т.-е. эти понятія должны быть совершенно устранены, лишены своего прежняго значенія (19, 20). Славянскій и русскій переводы, слѣдуя recept.[1537]), сокращаютъ чтеніе 14 ст.; его полное чтеніе: «это — смерть вторая, озеро огненное» — οὗτος ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. Вторая смерть—не событіе ввержения смерти и ада въ огненное озеро, но самое огненное озеро есть вторая смерть.

Смерть первая (кромѣ смерти тѣлесной) есть первое (не окончательное) отчужденіе человѣческой души отъ Бож. благодати: она является только предначатіемъ вѣчныхъ мученій, и для человѣка остается еще возможность избѣжать этихъ мученій или чрезъ собственное раскаяніе и исправленіе здѣсь на землѣ, или же чрезъ молитвы другихъ послѣ своей смерти. Но смерть вторая есть окончательное и безповоротное осужденіе человѣка послѣ страшнаго суда, когда онъ совершенно лишается надежды на всякое улучшеніе своего состоянія, ибо, какъ нераскаянный, совершенно лишается всякой помощи Бож. благодати. Онъ ввергается въ озеро огненное, которое и становится для него мѣстомъ его будущаго вѣчнаго пребыванія и вѣчныхъ мученій; здѣсь человѣкъ долженъ проводить свою жизнь послѣ послѣдняго суда [1538]).

Кто не былъ записанъ въ книгѣ *жизни*, т.-е. всѣ, которые, по предвѣдѣнію Божію, оказались достойными осужденія, которые не признаны достойными вѣчнаго блаженства въ Христовомъ царствѣ, всѣ они были брошены въ озеро огненное.

Судъ Божій и исполненіе Бож. суда и приговора шло постепенно, все расширяясь и расширяясь. Сначала въ геенну огненную были ввержены звѣрь-антихристъ, лжепророкъ (19, 20) и самъ діаволъ — виновникъ всего зла на землѣ (20, 10) — ввержены до общаго суда

и безъ суда. Они были ввержены одновременно, хотя о ихъ ввер-женіи и говорится въ разныхъ явленіяхъ. Раздѣлять по времени казнь діавола и казнь антихриста невозможно, такъ какъ между ихъ дѣятельностію и виновностію существуетъ слишкомъ тѣсная связь: они вмѣстѣ служатъ виновниками человѣческаго нечестія, только послѣ нихъ получатъ возмездіе и люди. Люди, подчинившіеся ихъ пагубному вліянію, хотя и должны также быть осужденными на вѣчныя мученія и также быть брошенными въ озеро огненное, но это произойдетъ только послѣ осужденія виновниковъ ихъ нечестія и послѣ суда и по суду.

Вмѣстѣ съ осужденіемъ на вѣчныя мученія всѣхъ грѣшниковъ оканчиваются всѣ счеты съ грѣшнымъ міромъ. И подобно тому, какъ въ концѣ Ветхаго завѣта на тайной вечерѣ, лишь послѣ выхода Іуды-предателя, Христосъ приступилъ къ установленію Своего таинства эвхаристіи (Мр. 14, 22; Мѳ. 26, 25—26), таинства самаго тѣснаго общенія съ Своими вѣрующими, такъ точно и въ концѣ Новаго завѣта, послѣ удаленія грѣшниковъ, должна начаться новая вечеря (19, 7—8). Эта вечеря — вѣчная блаженная жизнь праведниковъ со Христомъ, Богомъ Отцомъ и Св. Духомъ, въ которой, вмѣсто таинственнаго вкушенія плоти и крови Христовой, вѣрующіе будутъ пользоваться близостью неизреченнаго Бож. свѣта[1539]). Слѣдующія 21 и 22 главы изображаютъ намъ эту новую вечерю, эти будущія неизреченныя блага, которыя отъ вѣка уготованы для праведниковъ.

Видѣніе новаго Іерусалима

(21 и 22, 1—5).

Предъ взоромъ тайнозрителя чудеснымъ и таинственнымъ обра-зомъ явилось новое небо и новая земля, судя по тому, что тайно-зритель въ 21—22 гл. описываетъ новый городъ Іерусалимъ, нахо-дящійся на новой землѣ.

Онъ не описываетъ съ положительной стороны ни новое небо ни новую землю: все это описаніе замѣняетъ лишь одно слово: «новое». Будущія небо и земля должны быть противоположностію прежнимъ, погибшимъ. Все, что было грѣховнаго, бѣдственнаго и вреднаго для человѣческой жизни, все, что навлекало на землю и на ея обитате-лей Бож. гнѣвъ, всего этого не должно быть на новой землѣ. *Преж-няя земля и прежнее небо уже миновали и моря уже нѣтъ.* О самомъ образѣ этой перемѣны тайнозритель совершенно умалчи-

ваетъ, — въ 20, 11 онъ неопредѣленно назвалъ ее «бѣгствомъ» (ἔφυγεν).

О новомъ небѣ и новой землѣ, на которыхъ будутъ преобладать радость и веселіе, говорилъ и прор. Исаія (65, 17—18; 66, 22); а ап. Петръ говорилъ, что на новой землѣ и на новомъ небѣ будетъ обитать правда (2 Петр. 3, 13). Но лишь только послѣдній сказалъ и о томъ, какъ совершится измѣненіе прежняго грѣховнаго міра.

Орудіемъ всемогущества Божія при этомъ измѣненіи послужитъ огонь, какъ самая могучая сила во внѣшней природѣ. «Огонь во всякой вещи, подъ землею и въ облакахъ, огонь поэтому является символомъ не только разрушенія и уничтоженія, но и очищенія и освященія. Изъ міроваго пожара, по очищеніи, изъ гари возникнетъ новое небо и новая земля» [1540]). Впрочемъ, св. Ефремъ Сиринъ, на основаніи Даніила 7, 9—10, представляетъ міровой пожаръ въ видѣ разлива огненной рѣки: «Какъ снесемъ это, братіе, когда увидимъ огненную рѣку, плещущую съ яростію и пожигающую всю землю и всѣ дѣла, яже на ней?»

«Какъ будетъ происходить самое измѣненіе вселенной, сіе должно быть изъято изъ предметовъ нашего любопытства», говоритъ св. Григорій Нисскій.

Для Бож. міроправленія нужны не другія небо и земля, но нужно лишь устраненіе съ прежнихъ того, что препятствуетъ благоуспѣшности этого міроправленія. *Они* (небеса), *какъ риза обветшаютъ, и, какъ одежду, ты перемѣнишь ихъ, — и измѣнятся* (Пс. 101, 27); и *Ты обновляешь лице земли* (Пс. 103, 30), говоритъ псалмопѣвецъ. Точно такъ же и ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что для совершенства условій будущей вѣчной жизни нужно лишь обновленіе прежней земли и уничтоженіе ея ненормальностей (Рим. 8, 21). «Посему говорится не о не бытіи тварей, но о перемѣнѣ къ лучшему», говоритъ Андрей кесарійскій. «Въ міровомъ пожарѣ, — пишетъ блаж. Августинъ, — уничтожатся совершенно отъ огня тѣ свойства тлѣнныхъ стихій, которыя соотвѣтствовали нашимъ тлѣннымъ тѣламъ, а самая субстанція получитъ такія свойства, которыя чрезъ удивительное измѣненіе окажутся соотвѣтствующими безсмертнымъ тѣламъ, такъ что міръ, обновившись къ лучшему, получитъ полное приспособленіе къ людямъ, обновившимся къ лучшему и по плоти» [1541]). «Богъ, — говоритъ по этому же вопросу блаж. Ѳеофилактъ, — однажды создалъ вещество, и что было необходимо для здѣшней лишь жизни, а для тамошней безполезно и излишне, то Онъ отмѣнитъ, а что полезно,

тому дастъ новый образъ и дозволитъ наполнять другой тлѣнный міръ»[1542]). Объ обновленіи, а не о совершенномъ уничтоженіи и новомъ созданіи говоритъ и І. Христосъ, называя состояніе новаго міра его паки бытіемъ (Мѳ. 19, 28); къ этой же мысли приводятъ насъ и другія выраженія свящ. Писанія (1 Іоан. 2, 8, 17; 1 Кор. 7, 31; 2 Кор. 5, 17).

Точно такъ же и самое выраженіе 1 ст.: *миновали* — παρῆλθε ближе всего соотвѣтствуетъ Мѳ. 24, 35: *небо и земля мимо идутъ* — παρελεύσεται (ср. 5, 18). На пятомъ вселенскомъ Соборѣ также была отвергнута мысль объ уничтоженіи міра, какъ еретическая.

Обыкновенно и всѣ новѣйшіе толкователи въ 1 ст. видятъ откровеніе не о новомъ созданіи при совершенномъ уничтоженіи прежняго міра, но лишь о его очищеніи и приспособленіи[1543]), и міровой очистительный огонь сравниваютъ съ водою всемірнаго потопа, не поглотившею міръ, но лишь очистившею его, какъ бы омывшею. Усиливая выраженіе объ измѣненіи прежняго міра, Іоаннъ добавляетъ: и моря уже нѣтъ (ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι). Одни толкователи[1544]) въ этомъ добавленіи видятъ намѣреніе тайнозрителя указать на то, что въ новомъ мірѣ не будетъ и не можетъ быть моря, какъ массы воды; вода, по ихъ мнѣнію, соотвѣтствовала лишь прежнему міру (Быт. 1, 2; 2 Петр. 3, 5), въ основѣ котораго была положена влажность; новый же міръ, преобразованный огнемъ, будетъ требовать другой основы. Но съ этимъ мнѣніемъ согласиться нельзя, такъ какъ по ходу мысли выраженіе «и моря уже нѣтъ» говоритъ лишь о прошедшемъ мірѣ[1545]).

Однакоже, нельзя согласиться и съ тѣми толкователями[1546]), которые, понимая выраженіе Апокалипсиса, какъ указаніе на прошедшее, видятъ въ немъ не что иное, какъ символъ моря народовъ, «злого неспокойнаго міра» (Авг. 20, 13). «Мятежный и бурный вѣкъ, подразумѣваемый подъ именемъ моря, не будетъ жизнію смертныхъ», говоритъ блаженный Августинъ (Авг. 20, 16). Но море въ Апокалипсисѣ не всегда означаетъ море народовъ, здѣсь же даже самый порядокъ мыслей требуетъ буквальнаго и естественнаго пониманія выраженія. Откровеніе 1 ст. нужно понимать такъ, что здѣсь какъ бы было сказано слѣдующее: прежняго моря не будетъ, ибо «не будетъ въ немъ никакой нужды»[1547]), ибо для чего и море, часто бурное и гибельное, зрѣлище ужасовъ и мятежа стихій; оно «не можетъ имѣть мѣста въ жилищѣ вѣчной тишины и безопасности»[1548]). Но будетъ ли вообще море и въ будущемъ мірѣ, море,

соотвѣтствующее общему составу новой вселенной, — море, напримѣръ, подобное кристаллу, — объ этомъ Апокалипсисъ совершенно умалчиваетъ.

Вниманіе тайнозрителя было обращено на другой предметъ.

Славянскій и русскій переводы, слѣдуя recept. [1549]) въ началѣ 2 ст. читаютъ слова: *и я, Іоаннъ, видѣлъ* «καὶ ἐγὼ Ἰωάννης εἶδον», которыхъ нѣтъ въ лучшихъ спискахъ и которыя, очевидно, внесены переписчикомъ [1550]) для соотвѣтствія 22, 8. Но такъ какъ 2 ст. составляетъ какъ бы продолженіе перваго, то и это внесеніе совершенно излишне.

Непосредственно за видѣніемъ новаго неба и новой земли Іоаннъ созерцаетъ святой городъ, который онъ называетъ Іерусалимомъ. Это не подобіе того Іерусалима (Ἱεροσόλυμα), который былъ созданіемъ языческаго греческаго искусства (ср. 1, 19; 2, 13; 4, 45; 5, 1—2), но Іерусалимъ (Ἱερουσαλήμ) съ значеніемъ древняго, ветхозавѣтнаго святого города. Поэтому онъ называется святымъ, такъ какъ онъ освященъ пребываніемъ въ немъ Господа въ Его храмѣ, освященъ самымъ храмомъ и жизнію святыхъ людей.

Но это — Іерусалимъ не древній, не земной, это — Іерусалимъ новый, такъ какъ онъ долженъ соотвѣтствовать новому небу и новой землѣ и новымъ людямъ. Это не просто «городъ возлюбленный» (20, 8), подъ которымъ бы можно было подразумѣвать христіанское общество, христіанскую Церковь на новой землѣ [1551]), но городъ (когда-то сшедшій), сходящій съ неба отъ Бога, что указываетъ на то, что онъ есть особенное нарочитое созданіе Бож. благодати [1552]). Однакоже, онъ и не тотъ, о которомъ говоритъ ап. Павелъ, называя его небеснымъ Іерусалимомъ (Евр. 12, 22). Нельзя подъ этимъ городомъ видѣть простой отвлеченный символъ [1553]), общество ангеловъ и общество святыхъ [1554]) въ ихъ тѣсномъ общеніи съ Господомъ Богомъ: подробное описаніе частностей, которое дается далѣе рѣшительно, противорѣчитъ этому.

Если на землѣ для перваго человѣка, для его блаженной жизни Самимъ Богомъ былъ насажденъ рай со всѣми дарами чистой и дѣвственной природы, то нѣтъ ничего естественнѣе, какъ допустить, что и на новой землѣ для обновленнаго человѣчества также будетъ особенное уготованное Богомъ мѣсто общенія съ Нимъ. Это мѣсто, какъ мѣсто особеннаго, тѣснаго, благодатнаго взаимоотношенія между Богомъ и людьми можетъ быть названо городомъ [1555]). Онъ будетъ новымъ особеннымъ мѣстомъ пребыванія и явленія милости Божіей, сообраз-

нымъ съ обновленнымъ міромъ и людьми. Тогда Господь І. Христосъ, такъ сказать, перенесетъ Свой тронъ съ неба на землю, чтобы со Отцемъ и Святымъ Духомъ жить среди обновленныхъ людей. Этотъ городъ не будетъ чуждъ тѣхъ и другихъ осязаемыхъ и видимыхъ особенностей, такъ какъ и люди будутъ не безплотными духами, но будутъ въ тѣхъ тѣлахъ, которыя они получатъ послѣ своего воскресенія. Новый небесный Іерусалимъ будетъ украшенъ соотвѣтственнымъ образомъ, какъ украшается невѣста, надѣвающая свои лучшія украшенія, когда наступаетъ время итти къ своему мужу (2 ст.).

Тогда же, при обращеніи взора на таинственный городъ, тайнозритель услыхалъ голосъ (съ неба) отъ трона. Наши славянскій и русскій переводы (и Андрей кесар.)[1556] читаютъ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ — съ неба, вмѣсто ἐκ τοῦ θρόνου[1557]) — «отъ трона». Если принять первое чтеніе, то нужно будетъ, вмѣстѣ съ Андреемъ кесарійскимъ, Яковлевымъ и др., допустить, что голосъ былъ слышенъ не изъ города Іерусалима, но изъ другого мѣста; и тогда непонятнымъ становится, кому же можетъ принадлежать этотъ голосъ, если Самъ Богъ вмѣстѣ со всѣми святыми и ангелами обитаетъ въ этомъ Іерусалимѣ. Генгстенбергъ приписываетъ этотъ голосъ «всему множеству совершенныхъ святыхъ», но въ такомъ случаѣ онъ не можетъ быть названъ «небеснымъ» голосомъ, ибо онъ слышался бы на новой землѣ.

Голосъ этотъ исходилъ отъ Бож. трона, находящагося въ новомъ Іерусалимѣ, но не отъ Самого Бога, о Которомъ далѣе говорится въ третьемъ лицѣ, а отъ какого-либо изъ существъ, окружающихъ тронъ[1558]), напримѣръ, отъ одного изъ четырехъ животныхъ (ср. 6, 6)[1559]). Этотъ голосъ называетъ новый Іерусалимъ скиніею Бога (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ) и не просто скиніею Божіею, но скиніею совмѣстною съ людьми (μετὰ τῶν ἀνθρώπων). Здѣсь заключается указаніе на самое тѣсное общеніе между Богомъ и людьми, при которомъ и Богъ и люди живутъ какъ бы въ одномъ и томъ же мѣстѣ при нераздѣльномъ единствѣ интересовъ. Скинія эта не по имени только скинія Божія, но въ ней и дѣйствительно обитаетъ Богъ, и обитаетъ не Одинъ, но вмѣстѣ съ людьми[1560]). Тогда людямъ будетъ возможно говорить: «Съ нами Богъ» (Ис. 7, 14; ср. Мѳ. 1, 23), подобно тому какъ Іоаннъ писалъ въ своемъ евангеліи: *Слово стало плотію и обитало съ нами* (Іоан. 1, 14).

Съ этого времени, со времени возникновенія новаго Іерусалима, всѣ праведные прославленные люди составятъ одинъ народъ Божій;

тогда Богъ будетъ Богомъ не отдѣльныхъ людей, Авраама, Ісаака и Іакова, не отдѣльнаго израильскаго народа, избраннаго изъ среды многихъ другихъ народовъ земли, но Богомъ всего человѣчества вообще, безъ его раздѣленія на племена и государства.

Опять и здѣсь народъ будетъ народомъ Божіимъ не по имени только, каковымъ часто бывалъ народъ израильскій, уклонявшійся въ идолопоклонство, но, дѣйствительно, народомъ Божіимъ, ибо Самъ Богъ будетъ съ нимъ, будетъ для него Богомъ, предметомъ постояннаго почитанія и прославленія, предметомъ любви и источникомъ блаженства. Богъ и люди, т.-е. все прославленное человѣчество, составятъ одну нераздѣльную живую семью, при полномъ и постоянномъ взаимообщеніи, при совершенной общности интересовъ и, такъ сказать, при общности труда (ср. Лев. 26, 11; Іезек. 37, 27).

Такое тѣсное и полное взаимообщеніе должно выразиться въ полномъ блаженствѣ и невозмутимомъ покоѣ людей. Господь, говорится, отретъ всякую слезу съ очей ихъ (ст. 4; ср. 7, 17; Ис. 25, 8),— тогда не будетъ причины къ этимъ слезамъ. Прежде всего и по преимуществу вызываетъ человѣческія слезы — смерть, такъ какъ она напоминаетъ о смертной и временной жизни на землѣ, о жалкой ограниченности человѣчества, живущаго какъ бы въ долинѣ плача (Пс. 83, 7). Смерть пришла въ міръ вмѣстѣ съ грѣхомъ (Быт. 2, 17; Рим. 5, 12), поэтому послѣ побѣды надъ грѣхомъ должна уничтожиться и смерть.

Плачъ, вызываемый смертію (ср. 18, 8), также уже не будетъ слышимъ въ новомъ Іерусалимѣ. Не будетъ слышаться тамъ и вопля, не только вопля брани (Еф. 4, 31), но и вопля угнетенія, обиды и страданія (Ис. 65, 19); не будетъ тамъ и болѣзни, какъ не будетъ и непосильнаго труда, который есть коренная причина человѣческихъ болѣзней (Быт. 3, 17). Все это было только на прежней землѣ, какъ вызванное грѣхомъ человѣка; въ новой же жизни, гдѣ не будетъ грѣха, не будетъ ничего и этого. Жизнь въ Іерусалимѣ будетъ «жизнію вѣчнаго праздника въ праздничномъ поклоненіи Богу» [1561]), въ «непрестанномъ безконечномъ веселіи» [1562]).

Причина такой перемѣны еще разъ указывается въ томъ, что все, теперь существующее, создано вновь (ст. 5). Это говоритъ Самъ, сидящій на престолѣ. Онъ есть Господь въ нераздѣльной троичности, въ таинственномъ единеніи съ человѣческою прославленною природою І. Христа. І. Христосъ предалъ Свое царство Богу Отцу и Свят. Духу; вмѣстѣ съ Ними онъ былъ и Творцомъ и Возсоздателемъ но-

ваго міра. Теперь Господь, возсѣдая на престолѣ, является не только какъ Творецъ и Искупитель прежняго міра, но и какъ Творецъ міра новаго, вѣчнаго, въ которомъ все должно быть въ Богѣ и Богъ во всемъ (1 Кор. 15, 28). На новую, большую ступень близости Господа къ новымъ твореніямъ указываетъ уже то обстоятельство, что къ тайнозрителю съ словами обращается Самъ Сидящій на престолѣ, тогда какъ прежде Онъ говорилъ или чрезъ ангеловъ или же чрезъ скрытый голосъ: для обновленнаго человѣчества Богъ доступенъ болѣе, чѣмъ для Адама въ раю. Эта истина о твореніи всего новаго (ср. Ис. 48, 19) столь важна, что Іоанну предписывается записать ее. Въ ней заключено величайшее утѣшеніе для всего страждущаго на землѣ человѣчества. Предыдущія слова откровенія о новомъ мірѣ, о новой безпечальной и блаженной жизни должны доставить человѣческому сердцу еще большую отраду, чѣмъ тѣ слова, съ которыми обращался І. Христосъ къ Своимъ слушателямъ: *пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ* (Мѳ. 11, 28). Записать эти слова повелѣваетъ не Самъ Господь, но (какъ дѣло второстепенное)—Его слуга (Ср. 10, 4; 14, 13 и особенно 19, 9), одинъ изъ ангеловъ[1563]), можетъ-быть, тотъ ангелъ, который былъ посредникомъ всего откровенія[1564]); поэтому, при глаголѣ: «и говоритъ» (ст. 5) подлежащимъ нельзя разумѣть «Сидящій» предыдущаго предложенія.

«Слова эти истинны и вѣрны», ибо они «произносятся самою истиною и познаются не чрезъ символы, а по самымъ дѣламъ»[1565]). Истинно и вѣрно не только то откровеніе, что изъ прежняго міра возсозданъ міръ новый и совершеннѣйшій, но и то, особенно утѣшительное, что въ этомъ новомъ и совершеннѣйшемъ мірѣ обновленное человѣчество будетъ блаженствовать въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Господомъ.

Послѣ вводныхъ словъ ангела-посредника (вторая половина 5 ст.) къ тайнозрителю снова обращается Самъ Господь съ Своего престола и отъ Своего имени и о Себѣ говоритъ: «Совершилось»—γέγοναν. Это слово произнесъ І. Христосъ на крестѣ, когда совершился переходъ отъ Ветхаго завѣта къ Новому; произнесено оно будетъ и при переходѣ Новаго завѣта къ вѣчному царству (16, 17). Въ устахъ І. Христа имъ тогда обозначалось то, что исполнено все опредѣленное и предназначенное для искупленія міра; теперь же, произнесенное послѣ возсозданія міра, оно означаетъ то, что произошло все такъ, какъ это было угодно Господу Богу, Міроправителю и Все-

держителю. Онъ—Альфа и Омега, начало и конецъ (1, 8), источникъ и цѣль всей жизни. Какъ все получило и получаетъ отъ Него свое бытіе, и все нужное для этого бытія, такъ, сообразно съ этимъ, оно и должно быть отъ Него въ полнѣйшей зависимости и направлять себя исключительно къ единенію съ Нимъ, какъ къ своему Благу и Основателю своего бытія. Стремленіе къ Богу Его тварей, особенно тварей новаго міра, можетъ быть сравнено съ жаждою. Какъ жаждущій естественно стремится къ источнику, такъ долженъ стремиться къ Богу и обновленный человѣкъ (ис. 55, 1), и подобно тому какъ І. Христосъ, пришедшій на помощь человѣчеству, жаждущему спасенія, говорилъ: *«кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей* (Іоан. 7, 37; ср. 4, 14; 6, 35), такъ и теперь новому человѣчеству Самимъ же Господомъ говорится въ утѣшеніе и ободреніе: *«жаждущему дамъ даромъ отъ источника воды живой»* (ст. 6),—дана будетъ полная возможность удовлетворенія духовной жажды человѣчества, его стремленія къ полнотѣ бытія въ единеніи съ Богомъ. Каковъ этотъ источникъ—говорилось еще въ 7, 17 и еще разъ будетъ сказано далѣе въ 22, 17.

Пользованіе этимъ источникомъ живой воды, хотя и называется даровымъ, но, очевидно, лишь въ отношеніи ея обилія сравнительно съ достоинствомъ человѣка, сравнивается милость Божія и Его любовь съ ограниченностію человѣка. Но при этой неизмѣримости милосердымъ Богомъ не отнимается у человѣка сознаніе его собственной заслуги; чрезъ это поднимается нравственная энергія человѣка и его добровольное стремленіе къ добру и совершенству. Не всѣ люди безъ всякаго исключенія, безъ всякаго различія по ихъ нравственному достоинству будутъ сынами и наслѣдниками вѣчнаго царства и пользоваться источниками Бож. благодати, но только побѣждающіе (ст. 7; ср. 2, 7). Только подвизающіеся и усовершенствующіеся здѣсь на землѣ могутъ надѣяться на вѣчную награду на небѣ (Мѳ. 19, 29); только они наслѣдуютъ на небѣ тѣ блага, ради которыхъ добровольно отказались здѣсь на землѣ отъ всего, что считается счастіемъ. Только тамъ, въ будущей жизни, будетъ сыномъ Бога, и Богъ будетъ его Отцомъ (ср. 2 Цар. 7, 24), кто здѣсь на землѣ поставитъ себя въ положеніе почтительнаго и исполнительнаго сына, во всемъ сообразующагося съ волею своего небеснаго Отца.

Сказавши въ утѣшеніе праведникамъ, Господь не оставляетъ безъ предупрежденія и грѣшниковъ: Онъ имъ грозитъ не только лишеніемъ благъ вѣчнаго царства, какъ это мы находимъ у ап. Павла, 1 Кор. 6,

9—10, но и страшными мученіями огненной геенны. Перечисленіе грѣховъ, за которые нечестивые лишаются блаженства, идетъ отъ болѣе общаго къ частному. На первомъ мѣстѣ поставлены боязливые — δειλοί; это — тѣ же маловѣрные, какъ и Мѳ. 8, 26; Мр. 4, 40; они хотя и восприняли евангельскую проповѣдь, но, подобно зерну, упавшему на каменистую почву (Мѳ. 13, 21), не имѣли въ себѣ достаточно силы, чтобы укрѣпиться въ ея ученіи и мужественно нести свой крестъ, возлагаемый на каждаго христіанина, чтобы мужественнно вести борьбу противъ всѣхъ искушеній діавола, вооружившись всеоружіемъ христіанской вѣры. Невѣрные — ἄπιστοι, это — совсѣмъ не слыхавшіе о Господѣ, не имѣющіе христіанской вѣры и не начинавшіе подвиговъ христіанскихъ добродѣтелей[1366]), а равно и (Евр. 6, 4 — 6, 8) отпавшіе отъ вѣры, измѣнившіе христіанству и перешедшіе къ хулѣ на Него (2 Тим. 2, 12)[1367]). Скверные — ἐβδελυγμένοι — всѣ, оскверненные грѣхами нечестія и развратной жизни (ср. 17, 4 — 5); убійцы — φονεῖς (ср. 9, 20), не только лишающіе своего ближняго жизни, какъ Каинъ — Авеля, но и ненавидящіе своего брата (1 Іоан. 3, 15). Любодѣй — πόρνος, это — тотъ, кто, вредя самъ себѣ и своей чести, вредитъ и чести другихъ (9, 21); чародѣй же — φαρμακός — тотъ, кто вредитъ ближнему чрезъ обманъ и обольщенія, вредитъ, прибѣгая къ тайнымъ средствамъ, къ силѣ демоновъ (9, 21; 18, 23). Идолослужители и лжецы поставлены рядомъ, въ одну пару, ибо тотъ и другой порокъ (ср. Іоан. 14, 5) одинаково противорѣчатъ богосозданной и богоподобной человѣческой природѣ (Рим. 1, 25). Тотъ, кто поклоняется идоламъ, приписываетъ имъ то, что имъ не можетъ принадлежать; и тотъ, кто лжетъ, является сыномъ не Бога, своего Создателя, но сыномъ отца лжи — діавола. Все нечестіе человѣка, все его служеніе мамонѣ, а не Богу, какъ искаженіе его христіанской жизни, есть какъ бы ложь и идолослуженіе (ср. Еф. 5, 5; 1 Сол. 3, 5; Фил. 3, 19).

Всѣмъ таковымъ, какъ отрекшимся еще на землѣ славы Божіей, нѣтъ и не можетъ быть мѣста въ царствѣ славы; ихъ мѣсто въ гееннѣ, вмѣстѣ съ діаволомъ, волю котораго они исполняли. Ихъ участь — вторая смерть, т.-е. окончательное осужденіе послѣ послѣдняго суда на вѣчныя мученія, окончательное и полное лишеніе всеоживляющей Бож. благодати.

О мѣстѣ блаженства праведниковъ сказано, что оно будетъ на новой землѣ, подъ новымъ небомъ, но о мѣстѣ мученія грѣшниковъ и о свойствѣ огня ихъ вѣчныхъ мученій Іоаннъ совершенно умал-

чиваетъ. И если по тому и другому вопросу и можно что-либо сказать, то только гадательно и не на основаніи Апокалипт. откровенія, а на основаніи другихъ книгъ свящ. Писанія. Но справедливо замѣчаетъ блаж. Августинъ: «Объ этомъ, полагаю, никто изъ людей не знаетъ, развѣ кому откроетъ Духъ Святый» [1368]). Нужно довольствоваться тѣмъ, что есть открытаго.

Послѣднимъ 8 стихомъ собственно кончилось откровеніе о будущемъ блаженномъ царствѣ праведниковъ и о вѣчныхъ мученіяхъ грѣшниковъ; окончился судъ надъ тѣми и другими, и каждый получитъ соотвѣтствующее воздаяніе. Но подобно тому, какъ о судьбѣ антихриста и грѣшнаго Вавилона, нечестиваго города послѣдняго времени, были особенныя разъяснительныя главы (17 и 18), такъ точно и о будущемъ блаженномъ царствѣ праведниковъ дается особенное откровеніе, касающееся его подробностей и чрезъ то проливающее большее утѣшеніе.

Для этой цѣли предъ взоромъ Іоанна въ новомъ видѣніи является одинъ изъ семи ангеловъ, державшихъ семь чашъ Божественнаго гнѣва. И какъ 17, 1 одинъ изъ этихъ ангеловъ давалъ Іоанну объясненія о судѣ надъ антихристомъ и блудницею—грѣшнымъ Вавилономъ, такъ точно и о будущемъ царствѣ блаженныхъ говоритъ ангелъ одной и той же миссіи. Это должно служить новымъ утѣшительнымъ увѣреніемъ, что все, происходящее въ мірѣ, и доброе, и злое, и радости, и страданія, происходитъ, по волѣ Божіей и по Его изволенію: надъ всѣмъ надзираетъ Онъ Самъ и Его святые ангелы, какъ вѣстники и слуги.

Призывая къ новому, особенно возвышенному (ср. 17, 3—пустыня, 21, 9—гора), экстатическому состоянію духа, ангелъ говоритъ Іоанну: «Пойди, и я покажу тебѣ жену-невѣсту Агнца». Объ этой женѣ и вмѣстѣ невѣстѣ Агнца уже упоминалось въ 19, 7. Тамъ говорилось о небесной радости по поводу наступающаго брака Агнца съ Его невѣстою, т.-е. тѣснѣйшаго соединенія Христа съ обществомъ вѣрующихъ. Но что тамъ было только въ предположеніи и ожиданіи, то здѣсь—въ самой дѣйствительности. Здѣсь попрежнему употреблено двойное названіе: «жена» и «невѣста», повидимому не совмѣстивыя. И, однакоже, слово «жена» нужно понимать не въ обширномъ смыслѣ слова, но въ частномъ, какъ указаніе на жену замужнюю. Жена Агнца остается вмѣстѣ и невѣстою, т.-е. чистою и непорочною дѣвою (Мѳ. 1, 20—24). Этимъ именно указывается на характеръ высшей духовности того союза, который будетъ соеди-

нять Господа Бога и прославленное блаженное общество святыхъ (Мѳ. 22, 30).

Для созерцанія новаго видѣнія Іоаннъ былъ вознесенъ на высокую гору. Замѣчаніе, что это вознесеніе совершилось «въ духѣ» (ср. 17, 3), даетъ понять, что во внѣшнемъ положеніи тайнозрителя не произошло никакой перемѣны. Въ этихъ словахъ нельзя видѣть никакого подобія съ Мѳ. 4, 8, гдѣ говорится о возведеніи І. Христа діаволомъ на высокую гору; скорѣе подобіе, хотя также не полное, можно находить въ Іезек. 40, 2. Какъ здѣсь, такъ и тамъ, ветхозавѣтный и новозавѣтный пророки были одинъ чувственно (хотя и въ видѣніи), другой духовно поставлены на высокія горы для широты ихъ кругозора. Іоанну нужно было быть на высокой горѣ потому, что предметъ созерцанія былъ распространенъ на очень большомъ пространствѣ. Другими словами, вознесеніемъ на высокую гору уже дается понять, какъ обширенъ великій городъ Іерусалимъ, сшедшій съ неба отъ Бога и только что названный женою-невѣстою Агнца. Здѣсь не смѣшеніе и отождествленіе понятій, не замѣна одного другимъ, но лишь сближеніе. Хотя обѣщано показать невѣсту, но показывается Іерусалимъ не по чему другому, а именно по тому, что въ этомъ городѣ живетъ эта невѣста и особенности города говорятъ о жизни, положеніи и отличительныхъ свойствахъ невѣсты: по городу можно и нужно судить о его обитателяхъ.

Самая первая черта города, а чрезъ это и первая черта невѣсты есть слава Божія. Какъ городъ, такъ и его обитатели славны не своею славою, своими подвигами и добродѣтелями, но славою Божіею, Его святостію, всесовершенствомъ и милостію.

И какъ нѣкогда Моисей, прославленный Богомъ, былъ окруженъ блескомъ Бож. славы (Исх. 34, 33) и никто не могъ глядѣть на него прямо, такъ точно и новый Іерусалимъ былъ окруженъ такимъ же блескомъ Бож. славы. Надъ нимъ — Іерусалимомъ, свѣтитъ не солнце, но особенное свѣтило (φωστήρ отъ φώσκω), «свѣтило самосвѣтящееся» (Фил. 2, 15, Быт. 1, 14).

Подъ нимъ нужно разумѣть Самого Бога (ст. 23; ср. Ис. 60, 1—19), обитающаго во свѣтѣ неприступномъ, освѣщающаго и просвѣщающаго всякаго человѣка. Это видно не только изъ самой сущности дѣла, но также и изъ уподобленія свѣтила драгоцѣннѣйшему изъ драгоцѣнныхъ камней—яспису кристалловидному. Названіе этого камня было уже употреблено при опредѣленіи сидящаго на престолѣ въ 4, 3, а послѣ употребляется въ 18 и 19 ст. Яспись въ 4, 3 упомянутъ въ соединеніи съ

сардисомъ, камнемъ краснаго цвѣта. Красный цвѣтъ, какъ цвѣтъ огня, можетъ служить символомъ гнѣва; значитъ, тогда Іоаннъ хотѣлъ показать на Бож. гнѣвъ, который долженъ былъ проявиться въ апокалиптическихъ казняхъ. Теперь Господь Богъ является исключительно подъ видомъ прозрачнаго ясписа, и это обстоятельство говоритъ о томъ, что въ отношеніяхъ Бога къ обитателямъ новаго Іерусалима проявляется одно Его совершенство и одна благость.

Городъ представляется окруженнымъ большою и высокою стѣною,— знакъ того, что онъ находится въ полной и совершеннѣйшей безопасности отъ всѣхъ враговъ (Іезек. 38, 11). Но, судя по дальнѣйшему описанію города и особенно выходя изъ 25 ст., гдѣ ворота города представляются всегда открытыми, можно думать, что большая и высокая стѣна названа здѣсь болѣе для указанія на благоустроенность города, на его внутреннюю жизнь, полную порядка и чистоты (Ис. 54, 14). На эту благоустроенность и совершеннѣйшій порядокъ указываетъ и многочисленность воротъ,— ихъ двѣнадцать,— число полноты; они назначены для входа и выхода, для правильности сношеній съ внѣгородскою жизнію. Сообразно съ этимъ и 12 ангеловъ на вратахъ нужно принимать (ср. Пс. 90, 11; Мѳ. 18, 10; Евр. 1, 14) не за украшенія города и городскихъ стѣнъ, но за живые образы защитниковъ гражданъ города. Эти защитники нужны не противъ внѣшнихъ враговъ, которыхъ уже не стало для прославленныхъ жителей новаго Іерусалима, но они нужны для того, чтобы поддерживать всегдашнюю радость и постоянное веселіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и совершеннѣйшую чистоту жизни обитателей. Для указанія на особенную планосоразмѣрность города и его распредѣленія его ворота носятъ каждыя свои особыя названія, которыя взяты отъ 12 колѣнъ народа израильскаго. Подобное же употребленіе названій воротъ города мы находимъ въ пророчествѣ Іезекіиля (48, 31). Смыслъ этого употребленія названій можетъ быть указанъ въ томъ, что обитателями новаго Іерусалима должны быть совершенные христіане, та полнота христіанскаго общества, которая получится послѣ общаго обращенія всего израильскаго народа, когда и будетъ достигнуто возможное для людей совершенство. Имена 12 колѣнъ суть имена колѣнъ духовнаго Израиля, избраннаго народа Божія, образовавшагося изъ всѣхъ народовъ. Повидимому, на вселенскость назначенія города, на доступъ въ него для всѣхъ народовъ указываетъ и то обстоятельство, что 12 воротъ обращены на всѣ четыре страны свѣта, по три на каждую (ст. 13). Числа четыре и три чередуются и входятъ

въ составъ 12; четыре — есть число земной природы, три — число совершеннѣйшей Бож. природы; число 12 будетъ означать то, что хотя и принадлежитъ къ естественному міру, но проникнуто и освящено небеснымъ существомъ[1569]). Что касается того могущаго возникнуть недоразумѣнія, почему перечисленіе странъ свѣта приводится съ нарушеніемъ ихъ естественнаго порядка: востокъ, сѣверъ, югъ и западъ, то, какъ догадывается Генгстенбергъ, могло произойти это изъ намѣренія сохранить близость къ изреченію Спасителя: *многіе придутъ отъ востока и запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ* (8, 11); сѣверъ и югъ помѣщены между востокомъ и западомъ.

Стѣна города, въ соотвѣтствіе 12 воротамъ, имѣетъ 12 основаній, т.-е. 12 краеугольныхъ камней, надъ которыми стоятъ имена 12 апостоловъ. На вопросъ, въ какомъ соотношеніи находятся имена 12 колѣнъ надъ воротами и 12 именъ апостоловъ надъ основаніями, можно отвѣтить тѣмъ предположеніемъ, что апостолы І. Христа или ихъ проповѣдь послужили основаніемъ (Еф. 2, 20) для совершенства духовнаго Израиля. Въ царство небесное должны войти лица изъ всѣхъ народовъ земли (Мѳ. 28, 19), войти каждый своимъ путемъ, чрезъ свои ворота, подъ извѣстнымъ именемъ; отсюда надъ каждыми воротами одно изъ именъ 12 колѣнъ израильскаго народа. Но войти могутъ не иначе, какъ только увѣровавши и крестившись (Мр. 16, 16). Вѣра же во Христа и спасительное крещеніе стали доступны міру лишь послѣ апостольской проповѣди, такъ что хотя каждый народъ идетъ въ царство небесное своимъ собственнымъ путемъ, своими воротами, однакоже, не иначе, какъ при свѣтѣ апостольской проповѣди, съ тѣми истинами и добродѣтелями, которымъ они научены и наставлены отъ апостоловъ и ихъ преемниковъ. Апостолы суть вѣстники Агнца, они созываютъ и собираютъ Его стадо, они (Мѳ. 19, 28) будутъ первыми судьями, которые будутъ опредѣлять достоинство или недостоинство того или другого вѣрующаго войти въ царство небесное, въ новый Іерусалимъ.

Апостолы, хотя и стоятъ въ основаніи зданія, однакоже, они не единственная и не главная его основа, почему и названы апостолами Агнца. Очевидно, главная основа этого зданія Самъ Агнецъ, Самъ І. Христосъ (1 Кор. 3, 11—12), Который и есть въ собственномъ смыслѣ краеугольный камень (Еф. 2, 20). Все зданіе, такимъ образомъ, отличается прочностію своей постройки, ея необыкновенною устойчивостію, ея великолѣпіемъ и симметричностью расположенія.

Для большей наглядности и очевидности обширности новаго Іерусалима тайнозрителемъ сообщается въ тысячахъ стадій занимаемое имъ пространство. Орудіемъ измѣренія служитъ трость, которую имѣлъ въ своей рукѣ говорившій съ Іоанномъ ангелъ. Измѣреніе города напоминаетъ такое же измѣреніе, съ которымъ мы встрѣчаемся у пророка Іезекіиля въ 40, 5; 42, 16 и далѣе, а также измѣреніе храма 11, 1. Въ отличіе отъ тѣхъ случаевъ въ нашемъ мѣстѣ трость названа золотою. Это должно говорить намъ не о достоинствѣ измѣряющаго ангела, но ближе — о достоинствѣ предмета измѣренія, т.-е. новаго Іерусалима. Измѣренію подлежатъ: самый городъ, его стѣны и его ворота. О жителяхъ города нѣтъ совершенно рѣчи и, очевидно, потому, что измѣреніе мѣста обитанія и представленіе о его пространствѣ должны говорить о его обитателяхъ и о ихъ многочисленности. Прежде всего въ 16 ст. замѣчается, что городъ былъ расположенъ четыреугольникомъ и что длина его и широта были одинаковы; онъ, такимъ образомъ, представлялъ собою равноугольный четыреугольникъ.

Форма четыреугольнаго квадрата означаетъ, во всякомъ случаѣ, совершенство, устойчивость и постоянство [1570]). О мѣрѣ воротъ не говорится, но такъ какъ измѣрить ихъ предполагалось еще въ 15 ст., то можно думать, что высота ихъ должна соотвѣтствовать высотѣ стѣнъ, о которой говорится въ 17 ст. Городъ былъ измѣренъ и оказался пространствомъ на 12 тысячъ стадій, около 300 нѣмецкихъ миль. Эту мѣру можно понимать и какъ указаніе на всю окружность города и какъ на протяженіе каждой стороны четыреугольника. Послѣднее кажется болѣе удобопріемлемымъ, какъ на основаніи подобнаго же мѣста у прор. Іезек. 48, 16, такъ и на основаніи конца 16 ст. [1571]). Въ концѣ этого стиха говорится, что не только ширина и длина города равны между собою, но и высота его равна широтѣ и длинѣ. Городъ и въ вышину, такъ же какъ въ ширину и длину, простирался на 12 тыс. стадій, и нельзя согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ [1572]), что высотою города называется высота его стѣнъ, — этому рѣшительно противорѣчитъ нарочитое упоминаніе текста, что длина, широта и высота равны,— о стѣнахъ вовсе нѣтъ рѣчи. Стѣны, какъ мы узнаемъ изъ 17 ст., высотою были не въ 12 тыс. стадій, но въ 144 локтя, такъ что необходимо остановиться на той мысли [1573]), что городъ представлялъ собою нѣкоторымъ образомъ форму куба. Въ заключеніе измѣренія ангелъ измѣряетъ стѣны города и находитъ ихъ въ 144 локтя.

Здѣсь рѣчь идетъ не о толщинѣ стѣнъ, но, несомнѣнно, о ихъ высотѣ, такъ какъ передъ этимъ говорилось о высотѣ, о толщинѣ же нигдѣ не упоминалось. Но высота стѣнъ въ 144 локтя представляется чрезвычайно малою, сравнительно съ высотою и широтою города, постройки котораго возвышались на 12 стадій. Однако, мы не можемъ допустить мысли, что измѣреніе нужно понимать не въ буквальномъ смыслѣ и что нельзя требовать большей или меньшей пропорціональности частей; нельзя согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ [1574]), что въ измѣреніи стѣны нужно разумѣть не просто 144 локтя, но 144 тысячи локтей. Нѣкоторые толкователи [1575]) полагаютъ выйти изъ этого затрудненія чрезъ то предположеніе, что здѣсь подъ локтями хотя и разумѣются обыкновенные локти, протяженіе человѣческой руки отъ локтя до кулака, но имѣется въ виду человѣкъ не нашего времени, а человѣкъ будущаго, будущій обитатель новаго Іерусалима. Однако, для такого предположенія нѣтъ никакихъ данныхъ въ самомъ текстѣ, такъ какъ, очевидно, окончаніе 17 ст. «мѣрою человѣческою, какова мѣра и ангела», относится къ измѣренію не только стѣнъ, но и всего города. Поэтому необходимо представлять такъ, что стѣны города дѣйствительно были чрезвычайно малыми сравнительно съ высотою самаго города, хотя и достаточно высоки (ст. 12) для обыкновеннаго земного города. Но ихъ цѣль не защита города отъ нападенія внѣшнихъ враговъ, а для указанія на благоустройство и планосоразмѣренность города. Эта же планосоразмѣренность должна представляться [1576]) намъ въ такомъ видѣ, что вся масса его построекъ возвышалась въ видѣ террасъ на высоту 12 т. стадій, въ видѣ горы, и зданія, стоящія у подошвы этого города, были немногимъ чѣмъ выше стѣны.

Но не видно, какъ велика опредѣленная мѣра взятаго здѣсь локтя. Слововыраженіе конца 17 ст. говоритъ лишь о томъ, что этотъ локоть былъ для ангела такою же мѣрою, какою является локоть для человѣка, т.-е. длина отъ сгиба руки въ локтѣ до сгиба пальцевъ. Между тѣмъ, неизвѣстно, какого рода былъ ангелъ-измѣритель, хотя и нельзя предполагать роста, много превосходящаго ростъ обыкновеннаго человѣка, такъ какъ тогда нужно было бы ожидать, что Іоаннъ укажетъ на эту необычайность роста.

Что же означаетъ все это измѣреніе города? Для Іерусалима, города, сшедшаго съ неба, не могутъ имѣть вполнѣ точнаго значенія цифры земного измѣренія. Онѣ могутъ имѣть въ виду только громадность и величіе новаго города, мѣста обитанія прославленнаго чело-

вѣчества. По обширности города мы должны судить о многочисленности его обитателей, а по планосоразмѣрности его устройства — о правильности, спокойствіи и упорядоченности ихъ жизни.

Отъ измѣренія города, съ 18 ст. Іоаннъ обращается къ матеріалу, изъ котораго построенъ городъ, и къ изображенію его необыкновеннаго великолѣпія.

Прежде всего, его стѣны построены изъ ясписа. Стѣна — ἐνδόμησις — не вся вообще постройка стѣны съ ея основаніемъ, но только то, что возвышается надъ ея основаніемъ. Объ основаніи рѣчь идетъ далѣе въ 19 и 20 ст. Въ концѣ 18 ст. сказано, что самый городъ, т.-е. его жилыя постройки, отдѣльныя зданія были построены изъ чистаго золота, которое имѣло видъ чистаго стекла.

Такое сочетаніе свойствъ въ одномъ и томъ же матеріалѣ для насъ не представимо. Но это нужно понимать примѣнительно къ будущему, когда золото будетъ не только блестѣть [1577]), но подобно стеклу пропускать чрезъ себя свѣтъ [1578]). Объ измѣненіи природы въ будущемъ царствѣ прославленныхъ людей, объ ея особенной утонченности говорится не только въ Апокалипсисѣ, но было предсказано и въ пророчествѣ прор. Исаіи (54, 11, 12; 60, 17).

Это должно быть въ соотвѣтствіе чистой и совершенной природѣ блаженныхъ [1579]), которые будутъ видѣть и чрезъ стѣны своихъ построекъ: все открыто предъ ихъ взоромъ, все ясно и спокойно, все направлено и приспособлено для ихъ высшаго блаженства [1580]).

Ст. 19 и 20 подробно говорятъ о тѣхъ драгоцѣнныхъ камняхъ, которые были положены въ основанія стѣнъ города.

Это были камни громадной величины (θεμέλιος), которые, будучи положены въ основаніе той или другой части стѣны, придавали ей особенную окраску и особенный привлекательный видъ.

Ранѣе въ 14 ст. было сказано, что эти основанія носили названія 12 апостоловъ, теперь добавляется, что имена апостоловъ были начертаны на драгоцѣнныхъ камняхъ. Андрей кесарійскій считаетъ возможнымъ сблизить названія и свойства отдѣльныхъ драгоцѣнныхъ камней съ именами апостоловъ. Онъ замѣчаетъ: «Апостолы, означаемые драгоцѣнными камнями, украсились всякою добродѣтелью. Ясписомъ, по цвѣту зеленоватымъ, правдоподобно обозначенъ верховный Петръ, теплою вѣрою поставившій насъ на злачное мѣсто» и т. д. Но едва ли возможно, не впадая въ гадательность, приписывать утвердительно цвѣтъ или значеніе того или другого камня тому и другому апостолу [1581]): для этого мы не обладаемъ ни достаточнымъ

знаніемъ свойствъ камней [1582]) ни знаніемъ свойствъ и отличительныхъ особенностей характера и добродѣтелей апостоловъ. Мы знаемъ лишь то, что они были украшены всѣми добродѣтелями, какъ драгоцѣнными камнями. Относительно названій драгоцѣнныхъ камней и ихъ порядка нужно замѣтить, что они близко напоминаютъ тѣ 12 драгоцѣнныхъ камней, изъ которыхъ былъ составленъ нагрудникъ ветхозавѣтнаго первосвященника, называемый «слово судное» (Исх. 28, 15). Онъ состоялъ изъ слѣдующихъ драгоцѣнныхъ камней: сардій, топазій, смарагдъ, анфраксъ, сапфиръ, яспись, лигурій, ахатъ, амаѳисъ, хризолифъ, вирилій и онихій (Исх. 28, 17—20). Восемь изъ нихъ тѣ же самые, которые указаны въ Апокалипсисѣ, но анфраксъ, лигурій, ахатъ и онихій замѣнены халкидономъ, сардоникомъ, хрисопрасомъ и гіацинтомъ. Въ частности, камни Апокалипсиса: яспись, это — тотъ же самый, изъ котораго построена вся стѣна; второй — сапфиръ, небесно-голубого и прозрачнаго цвѣта; третій — халкидонъ, небесно-голубого цвѣта, наполовину прозрачный и оттѣненный другими цвѣтами; четвертый — смарагдъ, отличающійся нѣжнымъ зеленоватымъ цвѣтомъ, всегда пріятнымъ для глазъ; пятый — сардоникъ, представляющій собою нѣсколько измѣненный видъ онихса, цвѣтомъ свѣтлорозовой крови подъ ногтемъ пальца, — одинъ изъ болѣе извѣстныхъ и употребительныхъ драгоцѣнныхъ камней древности; шестой — сердоликъ (4, 3), красный рубинъ; седьмой — хризолифъ (Iезек. 1, 16; Дан. 10, 6) отличался прозрачностью и желтовато-золотымъ блескомъ [1583]); восьмой — вириллъ, цвѣта морской воды; девятый — топазъ, зеленовато-желтоватаго цвѣта или чернаго [1584]); десятый — хрисопрасъ, зеленоватый, часто ударяющій въ желтизну, прозрачный драгоцѣнный камень; одиннадцатый — гіацинтъ, подобно гранату, темнокраснаго цвѣта, и двѣнадцатый — аметистъ, блѣдно-фіолетоваго цвѣта. Такимъ образомъ, всѣми этими камнями, въ совокупности отливающими всѣми цвѣтами радуги, означается полнота христіанскаго вѣдѣнія, возвѣщеннаго апостолами и усвоеннаго христіанами, а равно и полнота христіанскаго нравственнаго совершенства, которое при помощи Бож. благодати достигается христіанами по примѣру и наставленіямъ 12 апостоловъ I. Христа. Городъ, блистающій цвѣтами драгоцѣнныхъ камней, говоритъ о его жителяхъ, блистающихъ всѣми христіанскими добродѣтелями и христіанскимъ вѣдѣніемъ. Въ 21 ст. описаніе обращается къ воротамъ: каждыя изъ нихъ представляются высѣченными въ громадной естественной жемчужинѣ. Улицы города, подобно тому какъ и дома его, состояли изъ золота, прозрачнаго

какъ стекло. Значеніе этого матеріала, конечно, таково же, какое онъ имѣлъ и въ употребленіи устройства домовъ (ст. 18).

Говорится только объ одной улицѣ (ἡ πλατεῖα) новаго Іерусалима, но не потому, что во всемъ городѣ была только одна улица, а потому, что всѣ улицы были похожи одна на другую по своему устройству [1585]), — все въ городѣ представляетъ строгое единство и планосоразмѣренность. Все въ немъ блестяще и прозрачно: снаружи, на стѣнахъ, блестятъ драгоцѣнные камни, внутри блеститъ чистое золото. И какъ въ древней ветхозавѣтной скиніи все было обложено чистымъ золотомъ и все блестѣло, такъ будетъ въ новомъ Іерусалимѣ, который будетъ въ собственномъ смыслѣ храмомъ Божіимъ (ср. Ис. 54, 11—12).

Такъ какъ новый Іерусалимъ будетъ дѣйствительно новымъ мѣстомъ (ст. 11) дѣйствительнаго присутствія Божія, то для него не будетъ нужды и въ особенномъ храмѣ (ст. 22).

Храмъ есть нарочито избранное мѣсто, гдѣ Господь приходитъ къ поклоняющимся предъ Нимъ людямъ Своею благодатію. Храмъ есть мѣсто, освященное не только явленіемъ Бож. милости, но и собраніемъ вѣрующихъ для полученія этой милости и для возношенія Ему молитвъ славословія и благодаренія. И понятно, храма въ этомъ смыслѣ слова не можетъ быть въ будущемъ Іерусалимѣ; весь Іерусалимъ, какъ сшедшій съ неба отъ Самого Бога, будетъ мѣстомъ особеннаго присутствія Бога; въ немъ всякое мѣсто будетъ мѣстомъ собранія вѣрующихъ, сердца которыхъ полны благодарности и славословія Богу и уста открыты для хвалы Ему. Прославленные праведники будутъ въ такомъ тѣсномъ и постоянномъ общеніи и единеніи съ Богомъ, что о нихъ можно будетъ сказать, что они всегда пребываютъ въ Богѣ и Агнцѣ, І. Христѣ. Ихъ сердце, ихъ мысли погружены въ Господѣ и въ І. Христѣ, какъ совершителѣ ихъ блаженства; въ этомъ смыслѣ они безвыходно обитаютъ въ Богѣ, какъ и Богъ обитаетъ въ нихъ. О такомъ тѣсномъ общеніи между Богомъ и людьми, когда не нужны нарочито устрояемые храмы, говорилъ Самъ Спаситель (Іоаннъ 4, 21), предвидѣлъ такое время и пророкъ Іеремія (3, 16, 17).

Вслѣдствіе такого близкаго отношенія Господа Бога къ городу и его обитателямъ, тогда не будетъ никакой нужды ни въ солнцѣ ни въ лунѣ (ст. 23). Для Іерусалима будетъ свѣтить не тварный свѣтъ, но свѣтъ Бож. славы, — Самъ Богъ, Который и есть Свѣтъ, Отецъ свѣта и Податель свѣта. Бож. свѣтъ настолько проникнетъ свѣтомъ

всѣхъ обитателей Іерусалима, что они и сами будутъ свѣтомъ и просвѣтятся, какъ солнце въ царствіи Отца ихъ (Мѳ. 13, 43).

Послѣ подробнаго описанія великолѣпія и святости города, Апокалипсисъ бросаетъ взглядъ и на его обитателей (24 ст.). Его обитателями будутъ спасенные народы. Аналогію нашему стиху мы находимъ въ Ис. 60, 3; тамъ также говорится, что *придутъ народы къ свѣту твоему (города), и цари къ восходящему надъ тобою сіянію.*

Свѣтъ какъ въ томъ, такъ и въ въ другомъ мѣстѣ, не иной какой, а свѣтъ самого города. Хотя свѣтъ новаго Іерусалима и будетъ имѣть своимъ источникомъ славу Божію, Самого Бога, но и все въ немъ будетъ проникнуто этимъ свѣтомъ; будутъ просвѣщены этимъ свѣтомъ и его обитатели, такъ что можно сказать, что городъ будетъ имѣть свой собственный свѣтъ, хотя и отраженный. При освѣщеніи этимъ свѣтомъ (διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς) будутъ ходить народы, пользуясь всѣми тѣми благами, которыя найдутся для нихъ въ этомъ городѣ и о которыхъ рѣчь будетъ ниже (22, 1—5). Придутъ къ этому свѣту и цари и промѣняютъ на его блага и свою честь, почести, и свою славу. Кто же эти народы и эти цари? Народы, это — всѣ обитатели новаго Іерусалима, всѣ прославленные будущаго блаженнаго царства. Они названы народами, такъ какъ составятся изъ вѣрующихъ вселенской Церкви, въ составъ которой входятъ всѣ народы, всѣ племена. Эти народы такъ и останутся народами, и лица, принадлежащія къ той или другой народности, къ тому или другому племени, не потеряютъ своихъ отличительныхъ народныхъ особенностей и въ будущей жизни [1586]), какъ не теряютъ этихъ особенностей и теперь всѣ принимающіе христіанство. Въ будущемъ вѣчномъ царствѣ не будетъ полнѣйшаго уравненія народовъ, доходящаго до уничтоженія всѣхъ ихъ особенностей и характерныхъ отличій. Они будутъ сравнены лишь въ пользованіи благами будущаго блаженства, въ равной доступности къ этому блаженству, но у каждаго народа сохранится свой способъ, съ которымъ онъ будетъ пользоваться этими благами. Тогда не потеряютъ своихъ отличительныхъ особенностей и отдѣльныя личности: каждый въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ останется самимъ собою, каждый будетъ блаженнымъ въ своемъ родѣ, похожимъ и непохожимъ на всѣхъ другихъ, и кто былъ царемъ на землѣ, таковымъ останется и въ царствѣ Божіемъ. Они откажутся отъ своей прежней земной славы и отъ своихъ почестей для того, чтобы получить взамѣнъ ихъ славу и честь вѣчнаго блаженства. Но, однако, они не лишаются всѣхъ тѣхъ своихъ лич-

ныхъ особенностей, которыя у нихъ были связаны съ ихъ прежнею царскою жизнію и царскими обязанностями. Точно такъ же будетъ и со всѣми другими членами будущаго царства. Всѣ они составятъ одно царство, будутъ подданными одного Царя — Господа, но какъ въ земномъ царствѣ не всѣ члены его тождественны по своимъ правамъ и обязанностямъ, такъ точно не всѣ будутъ равны и тамъ. Итакъ, одни просвѣтятся какъ солнце, другіе — какъ луна, а иные— какъ звѣзды (1 Кор. 15, 41—42). Всѣ будутъ равны, но равны лишь въ возможности, сообразно съ своими силами и талантами, пользоваться Бож. свѣтомъ и отъ него и чрезъ него получать свое блаженство.

По 25—26 ст. новый Іерусалимъ представляется міровымъ городомъ, не городомъ, изолированнымъ отъ всего остальнаго міра, но находящимся въ постоянныхъ внѣшнихъ сношеніяхъ. Поэтому ворота его всегда открыты, и всякому открытъ доступъ въ него. Ворота будутъ открыты всегда (Исаіи 60, 11), хотя и сказано, что они будутъ открыты только днемъ, ибо для Іерусалима совсѣмъ не будетъ ночи. Солнцемъ для него будетъ Самъ Господь, Солнце незаходящее, Солнце вѣчное. При свѣтѣ этого Солнца обитатели Іерусалима будутъ въ полной безопасности отъ нарушенія чѣмъ-либо ихъ постоянной радости и блаженства; при свѣтѣ этого вѣчнаго Солнца будетъ проходить ихъ вѣчная, свѣтлая и радостная жизнь (Ис. 60, 20). 26 ст. непосредственно примыкаетъ къ 25, и связь между ними та, что въ 26 ст. высказывается вторая причина, почему ворота города всегда будутъ открыты.

Причина эта заключается не только въ томъ, что въ городѣ будетъ постоянный день и что поэтому не можетъ быть никакого страха предъ внезапнымъ нападеніемъ враговъ, что не будетъ никакого ужаса души [1387]), но и въ томъ, чтобы между городомъ и народами, находящимися внѣ его, была возможность постояннаго взаимообщенія. Въ него будетъ приноситься слава и честь народовъ (ст. 26). При «принесутъ» (οἴσουσιν) подлежащее—не цари предыдущаго 24 ст., но это скорѣе безличное предложеніе, въ которомъ подлежащимъ могутъ быть подразумѣваемы отдѣльныя личности тѣхъ или другихъ народовъ. Каждый человѣкъ, вступая въ городъ, вступая въ общеніе съ Господомъ и прославленными праведниками, будетъ отказываться отъ всего того, что прежде составляло предметъ его славы и гордости.

То, чѣмъ онъ прежде гордился, что составляло и честь и славу его народной гордости и отличія, можетъ послужить лишь къ раздѣ-

ленію и отчужденію. Но въ будущемъ царствѣ не можетъ быть ничего подобнаго: все въ немъ основано на полномъ единствѣ и взаимномъ расположеніи и снисхожденіи; тамъ въ особенности должны будутъ найти свое полное примѣненіе правила: *кто хочетъ быть первымъ изъ васъ, да будетъ вамъ слугою* (Мѳ. 23, 11) и: *вы должны умывать ноги другъ другу* (Іоан. 13, 14).

Но хотя въ городѣ ворота и будутъ постоянно открытыми, однакоже, доступъ въ него будетъ возможенъ не для всѣхъ. Туда могутъ войти только тѣ, имена которыхъ написаны въ книгѣ жизни (13, 8; 20, 15), т.-е. лишь тѣ, кто отъ вѣка за свою вѣру и благочестіе былъ предопредѣленъ быть участникомъ вѣчнаго царства. Но все нечистое (πᾶν κοινόν; ср. Дѣян. 10, 14), оскверненное, т.-е. всякій человѣкъ, оскверненный какимъ-либо грѣхомъ и какою-либо страстію, не можетъ войти въ новый Іерусалимъ и приблизиться къ его святымъ обитателямъ, ибо *какое общеніе праведности съ беззаконіемъ? Что общаго у свѣта съ тьмою?* (2 Кор. 6, 14). Всѣ, преданные лжи и мерзости (Исх. 68, 18), т.-е. грѣхамъ дѣятельности и грѣхамъ мысли и сердца, уже ввержены въ геенну огненную, и ихъ будетъ отдѣлять отъ блаженнаго царства непереходимая бездна (Лук. 16, 26). Они не войдутъ въ городъ, хотя ворота его и открыты постоянно, ибо не могутъ войти, ибо ихъ нѣтъ на новой землѣ, они въ своемъ мѣстѣ, гдѣ ихъ пребываніе вѣчно и постоянно.

Видѣніе 22 главы, хотя и относится къ тому же новому Іерусалиму, но касается той его стороны, въ которой обнаруживается жизнь его обитателей. Пророческій взоръ тайнозрителя, по указанію, вѣроятно, одного изъ ангеловъ семи послѣднихъ чашъ (17, 1; 21, 9), обращается на рѣку воды жизни. Близкую аналогію нашему мѣсту мы находимъ у Іоил. 3, 18; Іезек. 47, 1—12 и особенно Захар. 14, 8. Но при всемъ подобіи этихъ мѣстъ есть между ними и значительная разница. У Захаріи говорится просто о водахъ жизни, они текутъ изъ Іерусалима, отъ храма, и направляются въ моря восточное и западное. Вода Апокалипсиса течетъ одною рѣкою, вода въ ней свѣтла, какъ кристаллъ, и течетъ чрезъ городъ не отъ храма, котораго нѣтъ въ новомъ Іерусалимѣ, но отъ престола и Агнца. Нѣкоторые толкователи [1588]) подъ рѣкою жизни разумѣютъ Самого Святого Духа, третью Ипостась Св. Троицы, Которымъ (Ис. 11, 2; Іоан. 7, 37—39) обильно даруются всѣ благодатные дары, необходимые для жизни и просвѣщенія. Но для такого пониманія нѣтъ основанія въ самомъ текстѣ; картина описанія новаго Іерусалима ближе всего на-

поминаетъ намъ картину рая (Быт. 2, 10, 16); и какъ тамъ все было приспособлено для жизни первыхъ людей, такъ такое же приспособленіе должны мы усматривать и въ новомъ раю. И для жизни новаго человѣчества нужны не только плоды древа жизни (ст. 2), но и источники воды.

Такъ что если мы сопоставимъ 22, 17 съ 7, 17, то подъ рѣкою воды жизни будемъ вынуждены подразумѣвать не Св. Духа, подателя жизни (тогда бы и рѣка была названа дающею жизнь), и не символъ жизненныхъ силъ, даруемыхъ І. Христомъ (Іоан. 4, 10; 7, 38) [1589]), но дѣйствительную таинственную рѣку [1590]). Вода этой рѣки, истекающей отъ престола Отца и Агнца, Совершителей человѣческаго спасенія, будетъ именно тѣмъ питіемъ, которое будетъ утолять жажду прославленныхъ обитателей новаго Іерусалима и поддерживать ихъ вѣчную блаженную жизнь. Несомнѣнно, конечно, эта рѣка будетъ рѣкою и Св. Духа, ибо и Духъ Святый есть равный участникъ и податель людямъ всѣхъ силъ жизни и спасенія (Іоан. 16, 14, 15).

Вода рѣки есть даръ нераздѣльной Троицы и есть выраженіе самаго тѣснаго общенія прославленнаго человѣчества съ прославившимъ его Богомъ.

Изъ 2 ст. мы узнаемъ, что рѣка жизни будетъ протекать по улицѣ вѣчнаго города. Іоаннъ видитъ, какъ и 21, 21, только одну улицу, чистую, какъ золото, на другія улицы онъ какъ будто не обращаетъ вниманія. По этой улицѣ и течетъ рѣка жизни; гдѣ она скрывается, Іоаннъ умалчиваетъ. Но такъ какъ и внѣ новаго Іерусалима, предполагается, будутъ жить прославленные обитатели новой земли, то и рѣка жизни должна течь далеко за стѣны Іерусалима, чтобы и тамъ напоять всѣхъ жаждущихъ. Въ самомъ городѣ рѣка протекаетъ среди улицы, такъ что между зданіями города и текущею водою рѣки остается равное пространство съ той и другой стороны (ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν) [1591]). Это пространство было усажено древомъ жизни.

Древо жизни было не единственнымъ древомъ во всемъ Іерусалимѣ, какъ это было въ раю (Быт. 2, 9; 3, 22), но ихъ было множество: древо жизни, очевидно, употреблено въ смыслѣ родового наименованія, какъ указаніе на извѣстный родъ дерева. Такимъ образомъ, это та же картина блаженной земли, которую рисуетъ и прор. Іезекіиль 47, 7—12. Онъ также говоритъ о деревьяхъ (всякаго рода), растущихъ по берегамъ рѣкъ съ неувядаемыми листьями и неистощимыми плодами. Стало-быть, то дерево жизни, плодами ко-

тораго питались Адамъ и Ева въ раю и котораго они лишились за свой грѣхъ, снова будетъ возвращено прославленному человѣчеству, чрезъ новаго Адама—І. Христа. Дерева жизни, растущія въ новомъ Іерусалимѣ, — не святые, и плоды деревьевъ — не добродѣтели святыхъ [1592]), но дѣйствительныя, хотя и таинственныя дерева будущаго, которыя будутъ служить средствомъ питанія (2, 17; Быт. 3, 22) прославленнаго человѣчества, какъ вода рѣки жизни будетъ доставлять имъ средство утоленія жажды. И рѣка жизни и деревья жизни составятъ вмѣстѣ необходимое условіе и источникъ вѣчной блаженной жизни, какъ плоды райскихъ деревьевъ и благопріятность другихъ условій райской жизни были средствомъ и условіемъ блаженной жизни Адама и Евы. Дерево жизни новаго Іерусалима будетъ имѣть ту особенность, что будетъ приносить плоды не однажды въ годъ, но двѣнадцать разъ,—ежемѣсячно. Это есть новое доказательство особенно высокой степени блаженства обитателей будущаго Іерусалима: у нихъ будетъ вѣчная весна и вѣчное лѣто, всегда, не переставая, будутъ цвѣсть деревья и приносить плоды и чрезъ это доставлять вѣчныя радости и вѣчное довольство [1593]). Таково будетъ назначеніе плодовъ древа жизни. Кромѣ плодовъ дерева, какъ источникъ блаженства названы еще и листья дерева: «листья дерева для исцѣленія народовъ (ст. 2; τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν).

Нѣкоторые толкователи [1594]), на основаніи этого послѣдняго выраженія, раздѣляютъ людей будущаго вѣка по отношенію ихъ къ дереву жизни на два разряда: одни пользуются плодами, другіе же— только листьями. По ихъ мнѣнію, плодами будутъ пользоваться только тѣ прославленные, которые находятся въ самомъ Іерусалимѣ, народы же (21, 24—26), живущіе внѣ его, будутъ пользоваться лишь листьями дерева. Это, заключаютъ они, служитъ указаніемъ на неравность отношеній къ будущему блаженству; и выраженіе: *листья дерева будутъ служить средствомъ исцѣленія,* указываетъ на постепенное возвышеніе и усовершенствованіе нравственныхъ достоинствъ тѣхъ людей (народовъ), которые не удостоятся быть постоянными обитателями новаго Іерусалима.

Но, какъ мы уже говорили, городъ Іерусалимъ нельзя разсматривать, какъ городъ, совершенно изолированный отъ всего другого міра: мы видимъ, что его ворота всегда открыты и въ него постоянно входятъ другіе народы и ихъ цари. Новый Іерусалимъ будетъ лишь центромъ будущаго вѣчнаго царства, и между нимъ и окружающимъ блаженнымъ міромъ будетъ такое же отношеніе, какое указано въ

Апокалипсисѣ при изображеніи нечестиваго Вавилона и окружающаго его нечестиваго міра: это отношеніе есть единство цѣлаго, отношеніе столицы и государства, управителя и подданныхъ. Поэтому и на народы, упомянутые въ концѣ 2 ст., нельзя смотрѣть, какъ на народы неравноправные съ обитателями Іерусалима. Кто же они? Это одни и тѣ же блаженные будущаго царства; и въ исцѣленіи, для котораго они будутъ пользоваться листьями дерева, нельзя предполагать исцѣленія отъ грѣховъ, болѣзней и страданій: ни грѣха, ни болѣзней, ни страданій не можетъ быть и не будетъ въ будущемъ царствѣ на новой землѣ. Это сказано лишь по отношенію къ прошедшему ихъ земной жизни, въ блаженной же жизни они будутъ лишь все болѣе и болѣе совершенствоваться, и исцѣленіе есть лишь дальнѣйшая ступень совершенства.

Новый міръ будетъ совершенно отдѣленъ отъ прежняго: грѣховнаго и тлѣннаго. Блаженные будутъ пить воду жизни и питаться плодами и листьями дерева жизни не потому, чтобы имъ грозила опасность умереть отъ голода и жажды или захворать тѣми или другими болѣзнями и подпасть тѣмъ или другимъ грѣхамъ, но потому и для того, чтобы проводить вѣчно блаженную жизнь, полную духовной радости и веселія въ совершенной святости и чистотѣ. Здѣсь нужно имѣть только одну положительную сторону дѣла, ибо все отрицательное, всякій недостатокъ и несовершенство не найдетъ мѣста въ царствѣ блаженныхъ: мѣсто всего могущаго нарушить блаженство — въ озерѣ огненномъ (21, 27; 20, 14—15).

Изображеніе блаженной жизни, данное въ 1 и 2 ст., заканчивается новыми конкретными чертами, которыми укрѣпляется та истина, что будущая блаженная жизнь всѣхъ ея участниковъ будетъ совершенно чужда и свободна всякаго зла и грѣха. Въ новомъ царствѣ не будетъ ничего проклятаго (κατάθεμα). Проклятіе есть дѣйствіе праведнаго суда Божія, осуждающаго грѣхъ и полагающаго за него наказаніе. Таково проклятіе, наложенное Богомъ на все человѣчество за грѣхъ Адама, и состоящее въ бѣдствіяхъ и страданіяхъ земной жизни, вслѣдствіе отчужденности отъ Бога. Ничего подобнаго уже не будетъ въ новомъ царствѣ (Зах. 14, 11).

Все, что заслуживало Бож. гнѣвъ и Бож. проклятіе, все нечистое и грѣховное будетъ отдѣлено и повергнуто въ геенну огненную (20, 10; 22, 15) [1595]); въ Іерусалимѣ и около него будетъ жить только тотъ, кто заслужилъ милость и Бож. любовь, кто за свою вѣру во Христа удостоился названія сына Божія, кто за вѣрность христіан-

ству удостоился Бож. награды и полнаго всепрощенія и примиренія. Тамъ, въ новомъ Іерусалимѣ, будетъ поставленъ престолъ Самого Бога и Агнца, и тамъ будутъ обитать только рабы Ихъ.

Новое царство будетъ исключительно царствомъ Божіимъ, которое будетъ состоять въ тѣснѣйшемъ общеніи Господа Бога съ прославленными Его служителями (7, 15). Это будетъ одна семья, пользующаяся однимъ отеческимъ попеченіемъ; все чуждое и враждебное этой семьѣ, все, могущее повредить ея интересамъ и омрачить ея спокойную радость, будетъ окончательно и навсегда отдалено отъ нея. Блаженные, участники этого царства, будутъ созерцать постоянно Самого Бога и вслѣдствіе этого удостоятся тѣхъ благъ, которыхъ *глазъ не видѣлъ, не слышало ухо и не приходило на сердце человѣка* (1 Кор. 2, 9; Ис. 64, 4). *Тогда Господь Богъ въ Его нераздѣльной Троицѣ будетъ видимъ таковымъ, каковымъ Онъ есть* (1 Іоан. 3, 2), а увидѣть Бога — значитъ, увидѣть все величественное, высочайшее, священнѣйшее, прекраснѣйшее, совершеннѣйшее, вѣчную мудрость, верховную благость, неограниченную силу и непомрачаемую святость [1596]). Эта близость къ Богу и это созерцаніе Его вслѣдствіе близости, отразится на самой жизни блаженныхъ, какъ бы на ихъ внѣшности: имя Его [1597]) будетъ на ихъ челахъ (ст. 4; ср. 3, 12). Это имя Божіе, это отображеніе Бож. существа во внутренней и внѣшней жизни блаженныхъ будетъ высшею наградою для нихъ, ибо будетъ для нихъ свидѣтельствомъ ихъ принадлежности къ обществу прославленныхъ и отсутствія препятствія пользоваться вѣчными благами вѣчнаго царства [1598]).

Содержаніе 5 ст. отчасти повторяетъ собою 21, 23 и 25; здѣсь еще разъ говорится, что жизнь прославленныхъ обитателей новаго Іерусалима будетъ жизнію непрерывно блаженною. Тамъ будетъ вѣчнорадостный день, освѣщаемый притомъ не обыкновеннымъ солнцемъ, которое иногда можетъ жечь и причинять страданія и несчастія, но вѣчнымъ незаходимымъ Солнцемъ—Господомъ, Его славою. Свѣтъ физическаго солнца и свѣтъ свѣтильниковъ будетъ ненужнымъ и лишнимъ: Бож. благость и Бож. милость будетъ не только освѣщать, но и согрѣвать и радовать блаженныхъ.

Чѣмъ же наполнится эта радостная жизнь блаженныхъ? Можно было бы предположительно и безошибочно сказать, что она будетъ наполняться постояннымъ славословіемъ, которое и прежде было постояннымъ для блаженныхъ ангеловъ и святыхъ (4, 8, 11 и др.). Но Апокалипсисъ прямо называетъ то, чѣмъ будетъ наполнена жизнь

блаженныхъ. *Они,* говорится, *будутъ царствовать во вѣки вѣковъ.* Надъ кѣмъ будутъ царствовать? Очевидно, не надъ нечестивыми[1599]), которые уже осуждены и удалены отъ святыхъ, равно не надъ тѣми народами[1600]), которые внѣ Іерусалима, ибо мы уже сказали, что такое раздѣленіе будущихъ блаженныхъ не имѣетъ за собою никакого основанія, но также и не надъ ангелами[1601]), ибо нельзя указать смысла этому господству.

Можетъ-быть, они будутъ царствовать сами надъ собою и другъ надъ другомъ[1602]), стараясь превзойти другъ друга смиреніемъ и услугами? (Мѳ. 23, 11; Мр. 9, 35).

Будетъ, конечно, и такое господство, но при немъ нужно указать и то, къ которому было призвано человѣчество заповѣдію Божіею: *раститеся и множитеся, наполняйте землю и обладайте ею* (Быт. 1, 26)[1603]) и котораго люди лишились за свой грѣхъ.

Въ будущемъ царствѣ это первоначальное отношеніе человѣка къ природѣ снова возстановится. Блаженные тогда явятся истинными царями обновленной природы, ея господами, пользующимися ею для своего блаженства. И эта природа будетъ подчиняться, не воздыхая (Рим. 8, 22), но свободно и охотно, ибо въ этомъ господствѣ будетъ находить мудрое руководство для правильности и счастія и своей собственной жизни. Тогда все будетъ возглавлено Господомъ Богомъ: Богъ — надъ всѣми и всѣмъ, люди и ангелы — надъ внѣшнею природою.

VIII.

Заключеніе

(22, 6—21).

Апокалиптическое откровеніе, какъ сообщеніе людямъ о грядущей судьбѣ Церкви и міра кончилось 5 ст. 22 главы.

Начиная съ 6 ст., идетъ заключеніе ко всему Апокалипсису.

Въ заключеніе ко всему воспринятому Іоаннъ слышитъ особенныя наставленія, какъ нужно относиться къ нему. Эбрардъ полагаетъ, что это заключеніе не составляетъ чего-либо такого, что было бы воспринято Іоанномъ непосредственно въ особомъ Откровеніи. По его мнѣнію, все, что мы читаемъ въ заключеніи, есть не что иное, какъ личное воспоминаніе Іоанна, которымъ онъ дѣлится съ своими читателями.

Но такое предположеніе рѣшительно противорѣчитъ тексту. Во-первыхъ, Іоаннъ ничѣмъ не даетъ прямого повода думать, что онъ передаетъ лишь свои воспоминанія; а, во-вторыхъ, живая передача содержанія и сходство формы изложенія съ изложеніемъ всего предъидущаго заставляетъ насъ считать за истину, что и здѣсь, въ заключеніи, мы имѣемъ дѣло съ продолженіемъ того же апокалиптическаго откровенія.

Съ заключительными словами къ Іоанну обращается, очевидно, тотъ же самый ангелъ, который говорилъ съ нимъ и прежде въ подобныхъ же случаяхъ,—именно, въ 19, 9 и 21, 5. Это именно ангелъ, посредникъ Божеств. апокалиптическаго откровенія [1604]). О немъ упоминалось еще въ 1, 1, какъ о такомъ лицѣ, чрезъ которое І. Христосъ передаетъ Іоанну Свое откровеніе, полученное Имъ Самимъ отъ Бога Отца. Теперь этотъ ангелъ-посредникъ послѣ всего видѣннаго и слышаннаго Іоанномъ обращаетъ его взоры на все прежнее и замѣчаетъ, что все это [1605]) вѣрно и истинно. Но, чтобы всему написанному въ Апокалипсисѣ придать еще болѣе достовѣрности и

значенія, Іоаннъ къ словамъ ангела-посредника добавляетъ и свое замѣчаніе. Онъ свидѣтельствуетъ, что этотъ ангелъ есть именно тотъ самый, котораго послалъ къ нему съ откровеніемъ Самъ Господь Богъ. Господь Богъ есть Господь Богъ Духа пророковъ [1606]), того Духа Святаго, Который является непосредственнымъ вдохновителемъ всего пророческаго сонма Бож. провозвѣстниковъ (1 Петр. 1, 11; 2 Петр. 1, 21), и множественное число, поставленное въ греческомъ подлинникѣ, говоритъ [1607]) не о душахъ пророковъ (духахъ; 1 Кор. 14, 32), просвѣщаемыхъ Господомъ, но о многообразіи тѣхъ формъ, подъ которыми Св. Духъ сообщаетъ людямъ Бож. откровеніе [1608]).

Чрезъ этого же Своего Духа Господь Богъ послалъ и ангела съ апокалиптическимъ откровеніемъ. Поэтому и то, что открыто въ Апокалипсисѣ, какъ то, чему надлежитъ быть вскорѣ, достойно полнаго принятія и совершеннаго довѣрія. Это откровеніе назначено Богомъ не для какого-либо одного класса вѣрующихъ, не для пророковъ, напр. [1609]), но для всѣхъ рабовъ Его, которые всѣ вмѣстѣ составляютъ Христову Церковь на землѣ (ст. 16). Все открытое, хотя бы оно и казалось страннымъ и несбыточнымъ, совершится вскорѣ, т.-е. какъ необходимое по Бож. предопредѣленію.

Не отъ себя лично, но отъ имени Самого І. Христа [1610]) ангелъ-посредникъ (а не самъ Іоаннъ) говоритъ, возбуждая вѣрующихъ, *се гряду скоро*. Скорое пришествіе Господа само по себѣ должно настраивать и побуждать человѣка къ размышленію о страшномъ судѣ, о томъ отчетѣ, который долженъ будетъ дать человѣкъ во всей своей жизни и о той возможной участи, которая ожидаетъ человѣка сообразно съ его дѣлами. Поэтому блаженъ тотъ, кто помнитъ всѣ слова апокалиптическаго откровенія и сообразно съ ними устраиваетъ свою жизнь, съ одной стороны, стремясь всѣми силами уподобиться тѣмъ избраннымъ и совершеннымъ, которымъ назначено обитать въ новомъ Іерусалимѣ, а съ другой — стараясь избѣжать пороковъ и нечестія тѣхъ, которые должны будутъ мучиться въ озерѣ огненномъ. Какъ въ началѣ Апокалипсиса (1, 1, 2, 9), такъ и въ концѣ его, свидѣтелемъ достовѣрности сообщаемаго Іоаннъ выставляетъ и самого себя, такъ какъ онъ былъ любимѣйшимъ ученикомъ Господа, тѣмъ Іоанномъ, который возлежалъ на груди своего Учителя и который теперь удостоился и слышать и видѣть (ἀκούων καὶ βλέπων) Бож. откровеніе въ описанныхъ уже апокалиптическихъ видѣніяхъ съ различными поясненіями и отъ Самого Господа и отъ Его ангеловъ. Какое впечатлѣніе должно произвести на всякаго читателя Апо-

калипсиса открытое въ немъ, Іоаннъ предлагаетъ судить по нему самому. Онъ, когда ангелъ кончилъ предъ нимъ свои послѣднія слова откровенія, упалъ къ ногамъ его, чтобы поклониться ему (ст. 8). Іоаннъ уже во второй разъ передаетъ о подобномъ же событіи съ собою (19, 9). Онъ и тогда долженъ былъ выслушать отъ ангела замѣчаніе, что его поклоненіе предъ нимъ, какъ ангеломъ, незаконно, ибо поклоняться можно и должно только одному лишь Богу; слышитъ онъ то же самое и теперь. То же самое повторилось съ Іоанномъ не потому, что онъ забылъ уже наставленіе ангела [1611]), и не потому, что здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ воспоминаніемъ [1612]), но потому, что послѣднія слова ангела были сказаны ангеломъ отъ лица І. Христа, и Іоаннъ принялъ его, если не за Самого І. Христа, то за Его представителя.

Поклоняясь ангелу, Іоаннъ думалъ воздать поклоненіе І. Христу [1613]) и поступалъ такъ, будучи подавленъ величіемъ сообщеннаго ему откровенія [1614]). Но ангелъ отклонилъ отъ себя это поклоненіе, назвавши себя простымъ сослужителемъ (σύνδουλος) и притомъ сослужителемъ не только его, Іоанна, ученика Господа, не только другихъ пророковъ, провозвѣстниковъ Бож. воли, но даже и простыхъ вѣрующихъ, соблюдающихъ заповѣди Божіи. Величіе всемогущества и благости Божіей столь высоко, что предъ Нимъ должны смириться и сравняться всѣ Его служители, и только Ему одному поклоняться, и только Его одного признавать и благодарить, какъ Источника всякаго откровенія.

Къ прежде открытому ангелъ присоединяетъ наставленіе, чтобы все видѣнное и слышанное Іоанномъ, будучи записано въ книгу, не было бы скрыто (ст. 10). Книга не должна быть запечатана и скрыта отъ другихъ, какъ это было повелѣно нѣкогда прор. Даніилу (8, 26; 12, 4). Тогда знаніе и разумѣніе пророчества, какъ преждевременное, не могло принести пользы людямъ. Теперь же, наоборотъ, Іоанну возвѣщается, что близко то время, когда должно совершиться все то, что имъ записано въ книгѣ (ὅτι ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν; 1, 3). Содержаніе этой книги должно быть извѣстно христіанамъ, ибо они должны сообразовать съ нимъ свою жизнь и сообразно съ нимъ готовиться къ близкому пришествію Господа: Апокалипсисъ имѣетъ глубокое жизненное значеніе.

Далѣе (ст. 11—15) рѣчь идетъ не отъ лица самого ангела [1615]) и не отъ лица Іоанна, [1616]) но отъ лица Господа Іисуса, [1618]) представителемъ Котораго является говорящій ангелъ. Такъ какъ прише-

ствіе Господа близко и близко воздаяніе, то немного остается уже времени для той дѣятельности, которой преданы теперь люди. Пусть помнятъ они, что еще не будетъ такого времени; но только въ это время (Дан. 12, 10; Іезек. 2, 27; Іоанн. 13, 27) [1618] неправедный (ἀδικῶν) въ мысляхъ и сердцѣ и нечистый (ῥυπαρός) въ своихъ поступкахъ, а также праведный и святой имѣютъ возможность продолжать быть тѣми же самими, при прежнихъ цѣляхъ своей жизни и при прежнихъ средствахъ достиженія ихъ. Но близко то время, когда измѣнятся эти условія, ибо тогда наступитъ воздаяніе. Прежняя дѣятельность каждаго прекратится, и каждый долженъ будетъ получить возмездіе (ὁ μισθός), соотвѣтствующее его дѣламъ (ст. 12; 2, 23; 1, 18; 20, 12; Ис. 40, 10; 62, 11). Указывая на Свое неотъемлемое право и власть воздать каждому человѣку сообразно съ его дѣлами, І. Христосъ устами ангела свидѣтельствуетъ, что Онъ есть Альфа и Омега, начало и конецъ (1, 8), первый и послѣдній (1, 17; 2, 8); Онъ — всемогущій Творецъ всего міра, Онъ — цѣль всего бытія; только лишь тотъ живетъ правильною жизнію, кто сообразуется съ Нимъ и съ Его откровеніемъ; кто отклоняется отъ Него и не послѣдуетъ Его наставленіямъ, тотъ теряетъ правильную основу своей жизни и непремѣнно погибнетъ. Блаженны будутъ только тѣ, кто соблюдаетъ заповѣди Божіи (Его — αὐτοῦ — рѣчь о Богѣ Отцѣ отъ имени І. Христа). Только соблюденіе Бож. заповѣдей, жизнь сообразная съ ними приближаетъ человѣка къ Богу и можетъ сдѣлать его достойнымъ участія въ Бож. царствѣ. Тамъ можетъ быть только тотъ, кто сообразуетъ свою волю съ волею Божественною, кто, какъ бы подобный, можетъ войти съ Господомъ въ тѣсное общеніе и наслаждаться лицезрѣніемъ Его Бож. славы. Только старавшійся угодить Господу на землѣ удостоится войти въ открытыя врата новаго Іерусалима, къ своему Господину-Агнцу, для Котораго онъ былъ вѣрнымъ рабомъ (Мѳ. 25, 23); только онъ, какъ потрудившійся (Лук., 19, 17) имѣетъ право на вкушеніе плодовъ древа жизни (2, 7; 22, 2).

Всякій же другой, у котораго отношеніе къ заповѣдямъ Божіимъ будетъ другое, останется внѣ царствія Божія (ст. 15). Онъ также нечистъ (21, 27) предъ очами Божіими, какъ нечисты псы предъ глазами человѣка (Мѳ. 7, 6; 2 Петр. 2, 22), изгоняемые имъ изъ своего собственнаго жилища и комнаты. Поэтому всѣ, кто нераскаянно сквернилъ себя различными грѣхами, кто, чрезъ чародѣйство вступая въ союзъ съ демонами, вредилъ тайно ближнимъ своимъ и противился Бож. славѣ, кто любодѣйствомъ блуда и роскоши вредилъ чести и

жизни ближняго или былъ убійцею своимъ словомъ, дѣломъ или гнѣвомъ, кто служилъ идоламъ вмѣсто истиннаго Бога, и, вообще, всѣ тѣ, кто любилъ неправду и дѣлалъ ея дѣла, — всѣ они окажутся внѣ царства Божія, лишенными Его блаженства. Ихъ участь — быть мучимыми въ озерѣ огненномъ, гдѣ и будетъ сосредоточено все, что противилось царству Божію на землѣ.

Послѣдніе стихи 16—20 представляютъ собою какъ бы заключительную бесѣду Самого І. Христа (въ лицѣ ангела-посредника) съ Іоанномъ. Къ нему, а чрезъ него ко всѣмъ читателямъ Апокалипсиса обращается І. Христосъ съ подтвержденіемъ истины сообщеннаго откровенія. Это подтвержденіе заключается въ самой авторитетности лица І. Христа. Онъ, Іисусъ, Спаситель человѣчества, Его Искупитель и воплотившійся Сынъ Божій, Источникъ истины, а не кто-либо другой (ср. 22, 8), послалъ ангела-посредника (1, 1) передать откровеніе и засвидѣтельствовать его истину предъ вѣрующими христіанскихъ церквей. Выраженіе засвидѣтельствовать *вамъ сіе церквамъ* [1619]) равносильно выраженію 1, 1: рабамъ Его, т.-е. всѣмъ христіанамъ, которые составляютъ отдѣльныя христіанскія общества Церкви, одну вселенскую Церковь. «Вы» — ὑμῖν — здѣсь не какія-либо отдѣльныя личности, не пророки, представителемъ которыхъ былъ Іоаннъ [1620]), но всѣ вѣрующіе тѣхъ самыхъ церквей, во главѣ которыхъ, какъ своего рода типы, должны быть поставлены семь малоазійскихъ церквей, упоминаемыхъ въ началѣ Апокалипсиса (1, 11). Внушая всѣмъ вѣрующимъ полное довѣріе къ апокалиптическому откровенію, Іисусъ, какъ Податель его, называетъ Себя 1) корнемъ и потомкомъ Давида и 2) звѣздою свѣтлою и утреннею. І. Христу приличествуетъ названіе корня Давидова не въ переносномъ смыслѣ (Колос. 1, 15), творца и какъ бы родоначальника — корня всей твари и въ томъ числѣ Давида [1621]), и не въ смыслѣ представителя царскаго рода Давида [1622]), но въ частномъ смыслѣ (Ис. 11, 1, 10; Рим. 15, 12) сына Давидова (ср. 5, 5). Онъ — прямой потомокъ царскаго рода Давида, такъ какъ происходитъ отъ него, какъ изъ своего корня, будучи отпрыскомъ, Онъ имѣетъ непосредственную связь съ корнемъ.

Названіе же утренней и свѣтлой звѣзды (2, 28) придаетъ І. Христу значеніе основанія христіанской надежды на наступленіе вѣчнаго дня будущаго царства. І. Христа, какъ потомка Давидова и искупителя человѣческаго рода ждали всѣ ветхозавѣтные люди; такимъ Онъ явился для новозавѣтнаго человѣчества, осуществивъ все предсказанное о Немъ древними пророками. По новозавѣтному пророчеству Онъ

долженъ явиться въ концѣ Новаго завѣта (Дѣян. 1, 11), чтобы открыть начало вѣчнаго царства, совершеннѣйшаго единенія людей съ Богомъ. Онъ поэтому и есть утренняя звѣзда, предвозвѣщающая наступленіе дня и проливающая утѣшеніе въ сердца всѣхъ вѣрующихъ, подвизающихся среди скорбей ночи этого міра.

Поэтому къ Нему, какъ исполнителю христіанской надежды, и нужно обращаться съ мольбою: *пріиди* (ἔρχου; ст. 17). Эту мольбу І. Христосъ влагаетъ въ уста духа и невѣсты (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη). Подъ духомъ здѣсь неудобно понимать пророковъ [1623]), руководителей христіанскаго общества; нельзя также видѣть въ немъ духъ пониманія пророчества, которое (пониманіе) присуще христіанской Церкви [1624]); равнымъ образомъ не допустимо объясненіе этого духа, какъ духа пророчества вообще [1625]); значеніе выраженія должно лежать глубже. Этотъ Духъ есть Святый Духъ, Который, пребывая въ христіанской Церкви, руководитъ ея истинною вѣрою и укрѣпляетъ ея надежду. Невѣста, т.-е. христіанская Церковь, все общество вѣрующихъ во Христа, въ его идеальной святости и истинности, руководимое и направляемое Св. Духомъ, несмотря на соблазны міра и на препятствія съ его стороны, всегда взираетъ на небо, какъ на свое отечество, и неустанно и непостыдно ожидаетъ исполненія обѣтованія Господа о Его второмъ пришествіи и о наступленіи вѣчнаго блаженнаго царства. Отдѣльнымъ членамъ христіанскаго общества нужно всегда прислушиваться къ этому голосу руководимой Св. Духомъ Церкви и сообразоваться съ ея надеждою. Зная объ этой надеждѣ и какъ бы слыша ея голосъ: «Пріиди», и каждый отдѣльный вѣрующій христіанской Церкви долженъ также обращаться съ мольбою къ Господу: «Пріиди». Таковой христіанинъ уподобится жаждущему, которому, какъ прежде (21, 6), такъ и теперь, должно быть сказано въ утѣшеніе: «Пусть онъ приходитъ и получаетъ даромъ воду изъ источника жизни». Этотъ источникъ живой воды есть ученіе І. Христа, содержимое Церковію; онъ, напояя всякаго вѣрующаго, поможетъ ему дойти и до того источника, который будетъ течь въ новомъ Іерусалимѣ отъ Бож. престола (22, 1).

Усиливая значеніе ученія христіанской Церкви, І. Христосъ Іоанну, а чрезъ него и всѣмъ читателямъ Апокалипсиса, говоритъ: *и Я также свидѣтельствую* (ст. 18). Онъ свидѣтельствовалъ ранѣе во время своей земной жизни и потомъ чрезъ апостоловъ, что Его вѣрующіе должны жить надеждою на будущую жизнь въ вѣчномъ царствѣ (Мѳ. 25, 34; Лук. 18, 29). Теперь Онъ еще разъ свидѣтель-

ствуетъ о томъ же. Но это Его послѣднее свидѣтельство касается того же предмета съ новой стороны. Такъ какъ въ Апокалипсисѣ особенно подробно раскрыто ученіе о грядущемъ послѣднемъ судѣ и будущемъ вѣчноблаженномъ царствѣ, то І. Христосъ ссылается на эту книгу, какъ на свое новое и нарочитое свидѣтельство, и къ этому свидѣтельству, — къ пророчеству этой книги, — каждый христіанинъ долженъ относиться съ полнымъ благоговѣніемъ. Рѣчь въ 18 и 19 ст. идетъ не о переписчикахъ, и не имъ высказывается угроза, но рѣчь ко всѣмъ читателямъ и при этомъ не о внѣшнемъ видѣ книги, но о ея внутреннемъ содержаніи, предметомъ котораго служитъ утѣшеніе и христіанская надежда. Кто исказитъ что-либо изъ содержащагося въ Апокалипсисѣ и прибавитъ къ его содержанію какое-либо свое неправильное измышленіе, тотъ подвергнется всѣмъ тѣмъ казнямъ, о которыхъ говорится здѣсь и которыя представлялись казнями нечестивыхъ и враговъ Бож. царства и Бож. міроправленія. Точно такъ же тотъ, кто отнесется съ недовѣріемъ къ Апокалипсису и не воспользуется тѣмъ, что говорится въ немъ, какъ бы не заслуживающимъ довѣрія, лишится участія въ книгѣ жизни (ст. 19; ср. 17, 8; 20, 15), записанные въ которую будутъ блаженными обитателями новаго Іерусалима и участниками благъ, описанныхъ столь яркими чертами въ послѣднихъ двухъ главахъ. Подобно тому какъ ап. Павелъ грозилъ проклятіемъ (Гал. 1, 8, 9) всѣмъ злонамѣреннымъ исказителямъ своего ученія о христіанской вѣрѣ, такъ точно Іоаннъ грозитъ за искаженіе ученія о христіанской надеждѣ [1626]).

Какъ бы въ заключеніе, какъ бы при послѣднемъ прощаніи, Господь еще разъ обращается къ Іоанну и, напоминая объ авторитетности Своей личности, какъ свидѣтеля всего открытаго, въ трехъ словахъ передаетъ всю сущность апокалиптическаго отровенія: *ей, гряду скоро!* (1, 2, 5). Іоаннъ же, смиренно выслушавъ эти слова заключительнаго прощанія, отъ лица всѣхъ вѣрующихъ говоритъ: *Аминь, ей, гряди, Господи Іисусе!* «Это, — говоритъ Андрей кесарійскій, — должно означать то, что для святыхъ желательно пришествіе Христово, какъ воздающее многоразличную награду».

Заканчивая свою книгу, св. Іоаннъ уже отъ себя лично, подобно ап. Павлу (Рим. 16, 24; Галат. 6, 18; Фил. 4, 23) передаетъ свое благопожеланіе читателямъ: *благодать Господа нашего І. Христа со всѣми вами. Аминь.*

Свящ. *Н. Орловъ.*

ПРИМѢЧАНІЯ.

1) Даніила 7, 1; 8, 1.
2) Hug. 526.
3) Евсев. кес. Ист. Цер. III, 28.
4) Евсев. Ист. Цер. III, 25.
5) Евсев. Ист. Церкви 7, 10. Филар. Учен. объ отц. и учит. Цер. Ч. I, 125.
6) Евсев. Ист. Цер. 3, 25: Ἐπὶ τούτοις τακτέον εἴγε φανείη τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ τῆς τα δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. 3, 3: Ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις.
7) Hug. 532—536. Ebrard. Hengstenberg. Фаррарь, 802—818.
8) Ebrard.
9) Hofman. 375. Герике 156.
10) Ефр. Сир. Твор. Т. II, 332, т. III, 636.
11) Ebrard 11, 15. Герике 156.
12) „Нѣкто именемъ Іоаннъ, одинъ изъ апостоловъ I. Христа, въ Откровеніи, бывшемъ ему, предсказалъ, что вѣрующіе въ нашего I. Христа будутъ жить въ Іерусалимѣ тысячу лѣтъ, а послѣ этого будетъ всеобщее воскресеніе и и судъ» (Діал. гл. 81).
13) Евсев. Ист. Цер. 4, 26.
14) Евсев. Ист. Цер. 4, 24. «Іоаннъ, ученикъ Господа, видя въ Откровеніи священническое и славное пришествіе Его царства, говоритъ: «я обратился...» 1, 12—17. Прот. ерес. 4, 20, 11—5, 26, 30.
15) Евсев. Ист. Цер. 4, 24.
16) Ibid. 5, 24.
17) Ibid. 5, 18. Hug. 530.
18) Ibid. 4, 25.
19) Et Joannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. См. у Ebrard'a 12. Таково же другое мѣсто канона: Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris suis Joannis... Hug. 542.
20) Иппол. О Христѣ и объ антихристѣ.
21) Викторъ. Толков. на Апокалипсисъ.
22) Тертул. Contra Marc. 3, 4; 4, 5.
23) Август. О градѣ Божіемъ.
24) См. у Hengst. Ч. II. 403—405 и у Hug. 545.
25) Epist. ad Dardan. Hug. 546.
26) Ebrard 6. Ср. Lüthardt 167.
27) Ewald 313.
28) Герике 146, пр. 10. Füller 710—711.
29) Де-Ветте, Неандеръ, Люкке, Дюстердикъ, Блек. и др. См. у Герике, Hug.
30) Евсев. Ист. Цер. III, 39.
31) Евсев. Ист. Цер. 3, 25.
32) Евсев. Ист. Цер. 3, 24.
33) Фаррарь 811.—Hengst. II ч., 391. Füller 704—705.
34) Hengst 383—384.
35) Герике 149, пр. 15.
36) Quaecum ita sint Apocalypsin non ab eodem auctore scriptam esse cui euangelium et epistolas debemus, in aprico est positum. Ewald, 76.
37) У Герике 157—159.
38) Lüthardt 167.
39) Яковлевъ 96.—Hengst, ч. II, 427.

[40]) Ewald 37—38.

[41]) Ebr. 4.—Герике 151, пр. 29.—Füller 714.

[42]) Ждановъ 29.—Hengst, ч. II, 429—430.

[43]) Ср. Lüthardt 167—168.—Hengst., ч. II, 468—9. Füller 718—721.

[44]) Норовъ 297.—Герике указываетъ на Ефесъ, но это уже не будетъ непосредственною записью; а онъ и самъ предполагаетъ эту непосредственность.—Герике, 142.

[45]) Ейхгорнъ, Де-Ветте, Блек. См. у Герике 145.—Füll. 726.

[46]) Hug. 526.

[47]) Герике 145, пр. 3.

[48]) Фарраръ 931, пр. 134.

[49]) Толков. гл. 6, 12.

[50]) Герике 143.—Ewald 51.

[51]) Ewald 50; Герике 143; Фарр. 454; Оберл. 261.

[52]) „Ссылка на 11, 1, будто бы Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ ко времени написанія Апокалипсиса, неосновательна, ибо здѣсь разумѣется состояніе христіанской религіи; къ тому же во время іудейской войны не могло быть такихъ свидѣтелей, о которыхъ идетъ рѣчь въ этой главѣ". „Ссылка противъ свидѣтельства Иринея на 17, 10, ничего не доказываетъ: совершенно не доказано предположеніе, что подъ семью головами звѣря подразумѣваются семь первыхъ римскихъ царей". Hofmann, 382—383.

[53]) Герике 151, пр. 27.

[54]) Герике 144.

[55]) Ждановъ 63; Яков. 91; Primas. 1357. Wictor. 569. Ebrard., Hengstenb., Kliefott и др.

[56]) Ирин. Противъ ереси, X, 30; Евсев. Ист. Цер., III, 18; V, 7.

[57]) Hofmann 379.

[58]) Füller 729.

[59]) Füller 728.—Hofmann 380.

[60]) Hofmann 385.

[61]) Викторинъ 569.

[62]) Евсевій. Ист. Ц. 3, 20.—Норовъ 299.

[63]) Толков. Андр. кесар. 200—202.

[64]) Ewald 2—3.

[65]) Lüthardt 170—171.

[66]) Ibid. 169.

[67]) Яковлевъ 101.

[68]) Блаж. Іеронимъ.

[69]) Блаж. Август.: О градѣ Бож., 20, 17.

[70]) Ebrard 16.

[71]) Ibid. 25—26.

[72]) Ebrard 27.

[73]) Фарраръ 473.

[74]) Calmet 830.

[75]) Cornel. a Lapide 8.

[76]) Kliefoth 1—3; Оберленъ 361.

[77]) Kliefoth 3—4.

[78]) Lüthardt 171.

[79]) Ibid. 173.

[80]) Kliefoth 14; Ewald 10—16; Corn. 11; Ebrard. 28—33; Оберленъ-Lüthardt 173.

[81]) Точно такъ же понимаетъ число семь и св. Андрей кесар. въ своемъ толкованіи на 1 гл. 4 ст.—Primas. 1358.

[82]) Ebrard 116—117.

[83]) Hofmann 374.

[84]) Такъ же отчасти думаютъ Kremenz, Brandt.

[85]) Kliefoth 86.

[86]) «Форма изложенія Апокалипсиса представляетъ собою символическую физіономію, то странную, то поэтическую», замѣчаетъ Дамбоннъ. Le Blanc D'ambonne, стр. 159.

[87]) Ebrard.

[88]) Kliefoth 2713.

[89]) Подоб. Lüthardt 171.

[90]) Блаж. Августинъ: О градѣ Бож., кн. 20, гл. 17.

[91]) „Привѣтствіе" читателямъ, по выраженію Жданова.

[92]) Kliefoth 105.

[93]) Ewald 7.

[94]) Андр. кесар.

[95]) Ewald 8.

[96]) Ebrard 109. Матѳ. 24, 42.

97) Андр. кесар.
98) Ebrard 109.
99) Kliefoth 114.
100) Corn. a Lapide 14.
101) Kliefoth, Ebrard.
102) Hengst.
103) Füller.
104) Ebrard 111.
105) Ebrard 112.
106) Kliefoth, Füller.
107) Ждановъ.
108) Calmet.
109) Ebrard 116.
110) Ждановъ 10.
111) Ждановъ 11.
112) Ewald.
113) Ждановъ 14.
114) Андрей кесар.
115) Ewald 91.
116) Calmet, Corn. a Lapide.
117) Андр. кесар., Виктор., Ebrard, Ждановъ.
118) Ждановъ 20.
119) Андр. кесар. Ждановъ. Calmet 841.
120) Ebrard 120; Ждановъ 23; Kliefoth 125.
121) Ждановъ 25.
122) Calmet 241.
123) Ждановъ 28—30. Hengst и др.
124) Ждановъ 31—32.
125) Lüthardt, Füller, Hengst и др.
126) Hengst.
127) Андр кесар. и др.
128) Hengst., Ждановъ, Ebrard, Füller и друг.
129) Тишендорфъ.
130) Ewald 192.
131) Ждановъ 35.
132) Св. Викторинъ.
133) Hegstenberg.
134) Ebrard.
135) Ebrard и др. думаютъ, что слово «αὐτοῦ — Его» относится только къ πατρί—Отцу, а не къ θεῷ (Богу) и πατρί (Отцу) вмѣстѣ. Но это мнѣніе не можетъ быть принято: для I. Христа, какъ Богочеловѣка, Богъ Отецъ есть и Богъ и Отецъ (Іоан. 20, 17; 2 Кор. 1, 3; Рим. 15, 6).
136) Чинъ лит. I. Златоустаго.
137) Ср. Ждановъ, Hengstenberg.
138) Ждановъ, Lüthardt.
139) Hengstenberg, Kliefoth.
140) См. у Тишендорфа.
141) Ждановъ.
142) Ириней. Прот. ер., V, 30, 3.
143) Св. Викторинъ.
144) Ждановъ 70.
145) Θ. Яковлевъ 102.
146) Андрей кесар., Ebrard, Hengstenberg.
147) Тищендорфъ, Полиглотъ, Stier. Ждановъ 76.
148) Kliefoth.
149) Голова его и волосы бѣлы—κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαί. Это раздѣленіе нужно принимать за одно общее понятіе, какъ, напр., Дан., 7, 9. Ждановъ, 77. Ebrard.
150) Hengstenberg, Cornel a Lapid. Ebrard, Ждановъ.
151) Андрей кесар.
152) Андрей кесар. Ждановъ, 90.
153) Ὄψις—лучше перевести не «лицо» (πρόσωπον), но общій видъ,—это болѣе подходитъ къ заключительному выводу относительно всего видѣнія. Ждановъ 91; Kliefoth.
154) Hengstenberg.
155) Св. Андрей кес., Ареѳа, Икуменій.
156) Ebrard.
157) Іустинъ Филос., блаж. Августинъ, Hengstenberg, Lüthardt, Kliefoth, Cornel a Lapid и др.
158) Winer 201.
159) Ibid. 201; Ждановъ 119.
160) Ждановъ 127—128.
161) Hengstenberg, Ebrard.
162) Андрей кесар., Ждановъ.
163) Норовъ 248 и дал., Ждановъ 132.
164) Hengstenberg.
165) Ириней, Тертулліанъ, Августинъ Іеронимъ, Андрей кесарійскій.
166) Ждановъ 139.

167) Андрей кесар. Ждановъ 141.

168) Большинство лучшихъ списковъ и изслѣдователей читаютъ: ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ μοῦ—въ раю Бога Моего. См. у Тишендорфа.

169) Ждановъ 146.

170) Евсевій. Истор. Церкви, IV, 15.

171) Писан. муж. апост.—Преображенскій. Псл. Поликарп., XI, 449.

172) Норовъ 179 и д.

173) Евсевій. Исторія Церкви, IV, 14.

174) Hengstenberg.

175) Андрей кесар., Hengsteuberg, Ждановъ 157 — 158.

176) Hengstenberg.

177) Андрей кесарійскій.

178) Winer 521.

179) Норовъ 210—213.

180) Норовъ Ждановъ.

181) Андрей кесар.

182) Ewald.

183) Hengstenberg, Ждановъ 171—172.

184) Hengstenberg.

185) Cornel a Lapid., Füller., Ждановъ 178.

186) См. у Тишендорфа, Lüthardt, Füller, Ждановъ 181.

187) Полигл. Stier.

188) Hengstenberg, Füller, Ждановъ.

189) „Которое и я ненавижу" — ὃ μισῶ такъ читаютъ: recept. полиглот. и наши переводы; но правильнѣе, согласно Андр. кес. и лучш. спискамъ (Тишендорфъ), ὁμοίως—„подобно". Ждановъ.

190) Андрей кесар. Hengstenberg, Ebrard, Ждановъ и др. относятъ эту награду исключительно къ будущему; но не нужно забывать, что будущее блаженство начинается еще на землѣ.

191) Kliefoth.

192) Ebrard.

193) Андрей кесар.

194) Ждановъ.

195) Winer 710, Kliefoth, Ждановъ.

196) Норовъ 174—176.

197) Ebrard, Hengstenberg.

198) Ждановъ, Kliefoth, Ewald, Cornel a Lapid и др.

199) Hengstenberg.

200) Lüthardt, Ждановъ.

201) Hengstenberg.

202) Hengstenberg, Ждановъ.

203) Андрей кесар., Füller.

204) Hengstenberg.

205) Winer 603.

206) Норовъ 141—160.

207) Евсевій Ист. Ц. 4, 13, 26.

208) Андрей кесарійскій: «укрѣпляй членовъ твоихъ, которые чрезъ невѣріе могутъ совершенно умереть», Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard и др.

209) Ewald, Ждановъ.

210) Славян. чтеніе «предъ Богомъ твоимъ», представляя собою переводъ текста немногихъ кодексовъ: «ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ σοῦ», есть намѣренное измѣненіе для избѣжанія соблазнительнаго выраженія въ устахъ І. Христа: «Моего Бога». Нѣкоторые кодексы даже совсѣмъ опустили и «μοῦ» и «σοῦ».

211) Дальнѣйшія слова русскаго и славянскаго переводовъ: *и слышалъ и храни* (καὶ ἤκουσας καὶ τήρει), сдѣланныхъ съ немногочисленныхъ и малоавторитетныхъ кодексовъ, произошли, вѣроятно, какъ разъясненія первоначальнаго текста, и могутъ быть опущены. Тишендорфъ, Ждановъ.

212) Ждановъ 258.

213) Ждановъ 259.

214) Winer 532.

215) Преображенскій. Посланіе къ филадел., ч. IX, стр. 416.

216) Winer 533. Норовъ 138—140.

217) Андрей кес., Ebrard, Kliefoth, Cornel a Lapid.

218) Ждановъ.

219) Ждановъ поправляетъ русскій переводъ, опустившій ὅτι; сообразно съ критикою текста лучшее чтеніе: ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησας

«потому что хотя малую имѣешь силу (малочисленность общества и матеріальная нужда. Ждановъ, Hengstenberg, Ebrard), но соблюлъ Мое слово и не отвергся имени Моего». Ждановъ намекъ на малую силу ставитъ въ связь съ послѣдующимъ, но лучше ставить въ связь съ предыдущимъ и видѣть здѣсь общую мысль о дѣйствіи Божественной благодати въ спасеніи людей.

220) Kliefoth.

221) Норовъ, 138—140

222) «Се» — ἰδού — какъ начинается 11 ст. въ славян. и русскомъ переводахъ — встрѣчается въ очень немногихъ кодексахъ, и есть позднѣйшая вставка. См. у Тишендорфа, Ждановъ.

223) Hengstenberg. Ждановъ.

224) Winer 402.

225) Норовъ 95; Winer 402.

226) Hid. 402.

227) Норовъ 92—93. Христ. чт., 1843, ч. III, 428.

228) Ждановъ, Kliefoth.

229) Здѣсь не только «самопревозношеніе» (Ebrard, Kliefoth), не только «матеріальное богатство» (Андр. кес., Ждановъ), но соединеніе и того и другого.

230) Ewald, Hengstenberg, Calmet, Фарраръ и др.

231) Bengel, Hengstenberg.

232) Ebrard, Kliefoth.

233) Ewald.

234) Kliefoth.

235) Андрей кесар., Cornel a Lapid.

236) Ebrard, Kliefoth.

237) Ebrard, Kliefoth.

238) Hengstenberg, Kliefoth.

239) Ср. Ждановъ.

240) Ebrard, Ждановъ.

241) Въ нѣкоторыхъ кодексахъ стоитъ жен. родъ λέγουσα, — очевидно, для сближенія съ обыкновенною конструкціей греческаго языка.

242) Kliefoth.

243) Ebrard.

244) Cornel a Lapid, Primasius.

245) Ewald.

246) Winer 176, Андрей кесар.

247) Яковлевъ 126.

248) Hengstenberg.

249) Ebrard.

250) Ewald.

251) Яковлевъ, 128.

252) Это же мнѣніе раздѣляетъ и Hengstenberg.

253) Ewald.

254) Ebrard.

255) Kliefoth, ч. II, ст. 14.

256) Kliefoth.

257) Ewald, Ebrard.

258) Въ нѣкоторыхъ кодексахъ передъ θάλασσα поставлена частица ὡς — какъ. Но она является очевидною и ненужною вставкою переписчика. Что Іоаннъ не принимаетъ этого моря за дѣйствительное море, понятно и безъ вставки ὡς, такъ какъ далѣе слѣдуетъ поясненіе: «подобное кристаллу».

259) Cornel a Lapid.

260) Ebrad.

261) Ewald.

262) Kliefoth.

263) De Wette у Hofmann.

264) Kliefoth.

265) Ebrard.

266) Андрей кесар., Ewald и др.

267) Ewald.

268) Ewald, Kliefoth и др.

269) См. у Cornel a Lapid.

370) Ebrard 228, примѣч.

271) Ewald, Ebrard.

272) Андрей кес., Вульг. Полигл., Stier.

273) См. у Тишендорфа.

274) Ewald.

275) Ebrard, Ewald, Kliefoth.

276) «Ansen hin» — Kliefoth.

277) Unter den Flügeln, чего не хочетъ допустить Клифотъ, требуя: «nach innen zu».

278) Kliefoth.
279) «Который былъ, есть и грядетъ», нашего мѣста нельзя отождествлять съ 4, 10: «живущему во вѣки вѣковъ»,—какъ думаетъ Эбрардъ.
280) Ср. Kliefoth.
281) Kliefoth. II, 5, 23; то же у Cornel a Lapid.
282) Также Hengstenberg.
283) Ebrard 5, 228
284) Ibid., с. 230.
285) См. у Тишендорфа.
286) Ebrard, Kliefoth.
287) Hengstenberg, Ebrard.
288) Kliefoth.
289) Андрей кесар.
290) Kliefoth.
291) Ebrard.
292) Hengstenberg, Kliefoth.
293) Kliefoth.
294) Ewald — libellus, utpote manu portandus.
295) Ewald, Kliefoth.
296) См. у Тишендорфа и толкователей.
297) Ewald и др.
298) Hengstenberg, Kliefoth.
299) Ewald.
300) Ebrard.
301) Ewald.
302) Kliefoth.
303) Ewald.
304) Ebrard, Kliefoth; по Calmet'у—души языч. мудрецовъ и героевъ.
305) Ewald.
306) Ebrard.
307) Hengstenberg.
308) Ebrard.
309) Kliefoth.
310) Эвальдъ—«нѣкто».
311) Тишендорфъ.
312) Русскій переводъ въ 5 ст. отступаетъ отъ подлинника, дѣлая вставку: *и можетъ*,—очевидно, для устраненія затрудненія при пониманіи этого выраженія. Но собственно здѣсь неясности вовсе нѣтъ (Ewald, Hengstenb.), если ея не создавать по предубѣжденности относительно несочетаемости глагола νικᾶν (побѣждать) съ неопредѣленнымъ наклоненіемъ (ἀνοῖξαι),—«Онъ побѣдилъ (чтобы) открыть». Поэтому совершенно излишне стараніе Тишендорфа, Ebrard'а и Fuller'а на основаніи свидѣтельства немногочисленныхъ кодексовъ доказать, что болѣе правильное чтеніе не ἀνοῖξαι, но ὁ ἀνοίγων; мысль при этомъ чтеніи нисколько не выигрываетъ ни въ ясности, ни въ выразительности, ни въ большемъ соотвѣтствіи особенностямъ апокалиптическаго языка (ср. Kliefoth).
313) Kliefoth.
314) Ewald.
315) Ср. Ebrard. Ewald выражается: ut maetatus i. e. maetatus, ut videbatur, ut species ferebat, maetati vestigia ferens.
316) Ebrard.
317) Cornel a Lapid, Calmet, Ebrarb и др.
318) Андрей кесар., Hengstenberg, Ewald, Kliefoth и др.
319) Ebrard.
320) Kliefoth.
321) Cornel a Lapid.
322) Calmet.
323) Св. Викторинъ.
324) Kliefoth.
325) Hengstenberg.
326) Ebrard—«In Christo Teheiligten».
327) Ebrard, Kliefoth.
328) Calmet.
329) Андрей кесар.
330) Hengstenberg.
331) Ebrard.
332) Kliefoth.
333) Ср. литург. возгласъ: «Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще о всѣхъ и за вся».
334) Андрей кесар., Вульгата, Полиглот. Stier. — сообразно съ менѣе древними и немногочисленными списками; ср. Ewald.

335) Ebrard, Ewald, Hengstenberg, Lüthardt, Kliefoth, отчасти Füller и др.
336) См. у Тишендорфа.
337) См. объясненіе на 1, 6.
338) Kliefoth, Füller.
339) Ὡς φωνὴν ἀγγέλων,— какъ читается въ нѣкоторыхъ спискахъ,—по справедливому замѣчанію Ewald'а, можетъ быть разсматриваемо, какъ обычное Іоанново выраженіе для указанія не какого-либо подобія и фиктивности, а его личнаго дѣйствительнаго воспріятія.
340) Ewald.
341) Krementz.
342) Ebrard.
343) Ѳ. Яковлевъ 152.
344) Kliefoth, Lüthardt.
345) Андрей кесар., Cornel a Lapid и др.
346) Ewald, Ebrard, Kliefoth и др.
347) Kliefoth.
348) Hofmann, Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
349) Lüthardt.
350) Hengstenberg, Ebrard, Ewald, Kliefoth, Primasius, Calmet, Фаррарь и другіе.
351) Ebrard, Ewald.
352) Kliefoth, Hengstenberg и др.
353) Ewald, Ebrard, Hengstenberg и др.
354) Lüthardt.
355) Hofmann.
356) Füller.
357) Андрей кесар.
358) Primasius, Cornel a Lapid.
359) Св. Викторинъ.
360) l. Pape.
361) Ebrard.
362) Hengstenberg.
363) Cmet, Cornel a Lapid, Pape, Фаррарь и др.
364) Ebrard, Hofmann, Kliefoth, Krementz, Füller и др.
365) Lüthardt.
366) Hengstenberg.
367) Ebrard, Hengstenberg.
368) Kliefoth, Hofmann, Füller.
369) Kliefoth, Ebrard, Füller.
370) Ewald, Lüthardt.
371) Ewald.
372) Ebrard.
373) Füller.
374) Kliefoth.
375) Ewald.
670) Füller, Kliefoth.
377) Ebrard.
378) Ebrard.
379) Lüthardt, Ebrard.
380) Kliefoth.
381) Hengstenberg.
382) Ebrard, Hengstenberg.
383) Ewald, Kliefoth, Lüthardt.
384) Ewald.
385) Ebrard.
386) Füller.
387) Füller.
388) Ewald, Kliefoth.
389) Ebrard, Füller, Ewald, Kliefoth, Lüthardt и др.
390) Ewald.
391) Hengstenberg, Ebrard.
392) Ewald.
393) Kliefoth.
394) Ibid. Ewald.
395) См. у Тишендорфа. Ewald.
396) Füller.
397) Ewald.
398) Ebrard, Fwald.
399) Lüthardt.
400) Cornel a Lapid.
401) Kliefoth.
402) Kliefoth.
403) Ebrard, Hengstenberg.
404) Ebrard.
405) Cornel a Lapid. Прим. Клифоть, относя отрицаніе οὐκ только къ κρίνειν, понимаетъ этотъ глаголъ въ общемъ смыслѣ суда, сужденія, а глаголъ ἐκδικεῖς объясняетъ, какъ слѣдствіе этого суда, и переводитъ все выраженіе слѣдующимъ образомъ: «Доколѣ не судишь, чтобы отмстить». Но такое пониманіе произвольно, такъ какъ глаголъ κρίνειν

обыкновенно въ Свящ. Писаніи употребляется въ значеніи не суда вообще, но осужденія, приговора, какъ это и видно, напр., изъ Іоан. 7, 51; 1 Кор. 4, 5; Евр. 13, 4; Апок. 19, 2 и др.

406) Ewald.

407) Тишендорфъ, Ewald, Lüthardt, Kliefoth и др.

408) См. Тишендорфъ.

409) Kliefoth.

410) Ewald, Füller.

411) Hengstenberg, Ebrard, Füller.

412) Πληρωθῶσι — не=достигнуть совершенства, какъ Евр. 11, 40 (Hengstenberg), но = исполнится, получится ихъ полное число. Ebrard.

413) Ewald, Ebrard, Füller.

414) Полигл. Stier.

415) Тишендорфъ.

416) Füller.

417) Kliefoth.

418) Ebrard, Kliefoth.

419) Hengstenberg.

420) Ebrard.

421) Cornel a Lapid, Calmet, Kliefoth.

422) Kurtz 238.

423) Ibid. 411.

424) Андрей кесар. Brandt, Hengstenberg, Primasius и др.

425) Kliefoth.

426) Ebrard.

427) Füller.

428) Клифотъ говоритъ, что въ видѣніи 12—17 ст. нельзя разумѣть послѣдній судъ, такъ какъ горы не упали на грѣшниковъ и, слѣдовательно здѣсь только предуказаніе на будущій судъ. На это нужно замѣтить, что въ 17 ст. рѣчь кончается, ибо кончается видѣніе, и, что было послѣ, остается неизвѣстнымъ.

429) Cornel a Lapid.

430) Ebrard, Hengstenberg.

431) Ср. Calmet, — миръ со времени Константина Вел.

432) Андрей кесар., Füller, Primasius.

433) Hengstenberg.

434) Lüthardt.

435) Лук. 1, 78, Ewald, Ebrard, Lüthardt.

436) Фарраръ, Primasius.

437) Ebrard, Lüthardt, Füller.

438) Ewald.

439) Primasius, Ewald.

440) Не повторено: «и деревьямъ»; но это слово снова повторяется въ слѣдующемъ стихѣ, какъ понятіе, необходимое въ видѣніи.

441) Андрей кесар.

442) Kliefoth.

443) Hengstenberg, Füller и др.

444) Ebrard.

445) Primasius, Ewald, Ebrard, Füller.

446) Андрей кесар., Ириней 5, 30.

447) Ewald, Füller.

448) Kliefoth.

449) Füller, Ebrard.

450) Ebrard.

451) Kliefoth.

452) Cornel a Lapid.

453) Kliefoth.

454) Pape.

455) Ebrard.

456) Kliefoth.

457) Ebrard 269, 580.

458) Ewald.

459) Андрей кесар., Ebrard, Füller, Kliefoth.

460) Пр. Правильное чтеніе: κράζουσιν — «восклицаютъ», — настоящее время для выраженія повторяемости и постоянства дѣйствія. Подлежащимъ при этомъ глаголѣ подразумѣваются люди — ἄνθρωποι, что можно видѣть какъ изъ слова — стояще — ἑστῶτεν (9 ст.), такъ и изъ слова — облеченные — περιβεβλημένοι (ст. 13).

461) Ebrard, Андрей кесар., Ewald.

462) Kliefoth, Lüthardt, Füller.

463) Ebrard, Füller.

464) Ebrard.

465) Lüthardt.

466) Ebrard.
467) Hengstenberg.
468) Kliefoth, Ebrard.
469) Füller.
470) Ewald
471) Kliefoth, Füller.
472) Андрей кесарійск., Hengstenberg, Ebrard.
473) Hengstenberg.
474) Андрей кесар., Ebrard, Kliefoth.
475) Cornel a Lapid.
476) Андрей кесар., Kliefoth.
477) Ewald.
478) Füller, Kliefoth.
479) Ewald, Füller.
480) Ebrard.
481) Kliefoth.
482) Ewald.
483) Ebrard, Фарраръ.
484) Hengstenberg.
485) Lüthardt.
486) Kliefoth.
487) Füller.
488) Kliefoth.
489) Ebrard, Füller.
490) Ewald, Brandt.
491) Ebrard.
492) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
493) Ebrard, Hengstenberg.
494) Füller.
495) Ebrard, Lüthardt, Füller.
496) Ewald.
497) Ewald.
498) Ebrard.
499) Lüthardt.
500) Kliefoth.
501) Ebrard, Füller.
502) Ewald.
503) Kliefoth.
504) Ewald.
505) Ebrard, Kliefoth.
506) Ebrard.
507) Ewald.
508) Füller.
509) Ewald.
510) Андрей кесар., Hengstenberg.
511) Calmet, Фарраръ.
512) Kliefoth.
513) Ebrard.
514) Lüthardt.
515) Kliefoth, Füller.
516) Cornel a Lapid, Füller.
517) Kliefoth, Füller.
518) Ewald.
519) Ebrard, Cornel a Lapid.
520) Kliefoth, Füller.
521) Ebrard.
522) Kliefoth.
523) Пр. Болѣе правильное чтеніе не: διεφθάρη, но διεφθάρησαν, и согласованіе относятся къ τῶν πλοίων. Ewald, Kliefoth.
524) Ebrard, Kliefoth.
525) Pape.
526) Calmet.
527) Brandt.
528) Hengstenberg.
529) Füller.
530) Kliefoth.
531) Lüthardt.
532) Андрей кесар.
533) Ebrard.
534) Kliefoth.
535) Пр. Ὁ ἄψινθος, поставленное съ членомъ м. род., предполагается, очевидно, ὁ ἀστήρ.
536) Pape.
537) Hengstenberg.
538) Ewald.
539) Андрей кесар.
540) Cornel a Lapid, Lüthardt, Ewald, Kliefoth, Füller.
541) ἡμέρα μὴ φαίνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς — буквально значитъ: день не показывалъ (и) третьей части себя (какъ) дня, — со стороны своего свѣта.
542) Пр. Допуская эту невозможность буквальнаго пониманія, Генгстенбергъ разумѣетъ подъ потемнѣніемъ жестокія войны; Папе — матеріализмъ и реализмъ и т. п.
543) См. у Тишендорфа.
544) Андрей кесар. — что вполнѣ очевидно и изъ толкованія его на этотъ стихъ.

545) Ebrard, Lüthardt.
546) Нельзя принимать во вниманіе четырехъ животныхъ, какъ дѣлаетъ это Füller.
547) Cornel a Lapid. Ewald какъ бы дѣлаетъ уступку чтенію съ ἀγγέλου, говоря, что Іоаннъ видѣлъ ангела въ видѣ орла.
548) Füller.
549) Ewald.
550) Füller.
551) Андрей кесар.
552) Ebrard, Kliefoth.
553) Андрей кесар., Ewald.
554) Primasius, Августинъ.
555) Krementz.
556) Pape.
557) Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
558) Εἰς τὴν γῆν—правильнѣе перевести: «въ землю»; назначеніе звѣзды кончилось ея паденіемъ, чѣмъ и ограничился Бож. небесный элементъ въ этомъ видѣніи.
559) Kliefoth.
560) Ewald, Kliefoth.
561) Ewald.
562) Ebrard.
563) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
564) Pape, Calmet.
565) Pape.
566) Андрей Кесар.
567) Calmet.
568) Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
569) Füller, Ebrard, Lüthardt.
570) Собраніе твор. муж. Апост. Преображенск. 248.
571) Kliefoth.
572) Winer 647.
573) Ewald, Kliefoth, Ebrard.
574) Kliefoth.
575) Füller.
576) Calmet.
577) Ebrard.
578) Winer 647. Ewald, Ebrard и др.
579) Андрей кесарійскій.
580) Ebrard.
581) Ewald, Füller.
582) Calmet и др. разумѣютъ здѣсь густо покрытое волосами все тѣло саранчи. См. Winer 647.
583) Ebrard.
584) Ewald.
585) Kliefoth, Lüthardt, Brandt, Füller.
586) Ewald.
587) См. Тишендорфъ.
588) Füller.
589) Ewald.
590) Ibid.
591) Андрей кесар., Hofmann, Lüthardt, Ebrard, Füller.
592) По Kliefoth'у, это — антихристъ.
593) Ewald, Kliefoth, Füller.
594) Kliefoth.
595) Ewald.
596) Фарраръ.
597) Pape.
598) Calmet.
599) Hengstenberg.
600) Ewald.
601) Андрей кесарійскій.
602) Füller.
603) Пр. Kliefoth принимаетъ ангела бездны за самого антихриста, а подъ саранчою — всѣ обнаруженія его дѣятельности.
604) Ewald, Füller.
605) Чтеніе ἔρχονται предпочтительно, такъ какъ впереди «горе — οὐαί» Іоаннъ употребляетъ съ членомъ женскаго рода и потому δύο должно требовать глагола во множ. числѣ.
606) Füller.
607) Μίαν φωνήν,—μίαν употреблено здѣсь въ значеніи неопредѣленнаго члена. Ср. 8, 3. Ewald, Füller.
608) Изъ средины пространства между ними (Ebrard, Füller), а не «изъ-за жертвенника, т.-е. отъ самого Бож. престола» (Ewald).
609) Kliefoth, Lüthardt, Füller.
610) Pape.
611) Андрей кесар.
612) «І. Христомъ—первосвященникомъ и жертвою». Krementz.

613) Ebrard.
614) Lüthardt, Brandt.
615) Ebrard, Füller, Kliefoth.
616) Андрей кесар., Ewald, Füller.
617) Ebrard.
618) Cornel a Lapid.
619) Hengstenberg, Hofmann.
620) Ewald.
621) Calmet.
622) Фарраръ.
623) Kliefoth, Füller.
624) Ewald, Kliefoth, Lüthardt и др.
625) Füller.
626) Kliefoth.
627) Ebrard.
628) Hengstenberg, отчасти Ebrard.
629) Ewald, Kliefoth и др.
630) Kliefoth.
631) Hengstenberg.
632) Ebrard.
633) Hengstenberg, Füller.
634) Ewald.
635) Ebrard.
636) Пр. «Ἔχοντες» — «которые имѣли» лучше относить къ ближайшему опредѣляемому слову «сидящихъ»— τοὺς καθημένους (Ewald, Kliefoth), чѣмъ къ обоимъ: ἵππους и καθημένους— къ конямъ и всадникамъ (Ebrard, Füller), потому что описаніе всадниковъ и коней и въ дальнѣйшемъ ведется совершенно отдѣльно.
637) Θ. Яковлевъ.
638) Ewald, Füller.
639) Kliefoth — dunkelschwarzroth.
640) Ebrard.
641) Winer 177.
642) Kliefoth.
643) Hengstenberg.
644) Ebrard.
645) Füller.
646) Ebrard.
647) Тишендорфъ.
648) Ewald, Lüthart, Ebrard и др.
649) Kliefoth.
650) Ср. Ebrard, Kliefoth.
651) Θ. Яковлевъ 197,213; ср. Фарраръ.
652) Андрей кесар., Kliefoth.
653) Ebrard.
654) Füller. Pape видитъ подъ этою казнію бѣдствія послѣдняго времени вслѣдствіе распространенія невѣрующаго реализма; по Ebrard'у, эта казнь указываетъ на замѣну, особенно въ послѣднее время, понятій: авторитетъ, единство, церковь — новыми: свобода, равенство, народное благо и т. п.
655) Ewald, Kliefoth, Füller.
656) Lüthardt.
657) Ebrard.
658) Ewald.
659) Ebrard, Kliefoth и др.
660) Primasius, Hengstenberg.
661) Ebrard, Brand.
662) Krementz.
663) Pape.
664) Ewald, Hofmann, Kliefoth и др.
665) Füller.
666) Ebrard.
667) Ewald.
668) Lüthardt.
669) Füller, Kliefoth.
670) Ср. Kliefoth, Lüthardt.
671) Kliefoth, Füller.
672) Ewald.
673) Hengstenberg.
674) Ebrard.
675) Hengstenberg.
676) Kliefoth.
677) Ср. Füller.
678) Hengstenberg.
679) Füller.
680) Ebrard.
681) Lüthardt.
682) Kliefoth.
683) Ebrard, Füller, Lüthardt.
684) Kliefoth.
685) Füller.
686) Ewald.
687) Ebrard, Lüthardt.
688) Lüthardt.
689) Ewald.
690) Hengstenberg.

[691]) Ebrard.
[692]) Ewald.
[693]) Brand.
[694]) Füller, ср. Kliefoth.
[695]) Ewald.
[696]) Ebrard.
[697]) Füller.
[698]) Ebrard.
[699]) Ibid.
[700]) Андрей кесар., Ewald.
[708]) Lüthardt, Füller, Cornel a Lapid.
[702]) Андрей кесар.
[703]) Kliefoth.
[704]) Ebrard.
[705]) Ср. Kliefoth.
[706]) Lüthardt.
[707]) Ebrard.
[708]) Ср. Kliefoth, Krementz.
[709]) Тишендорфъ читаетъ: τοὺς δούλους.
[710]) Андрей кесар., Ebrard, Füller.
[711]) Ewald, Kliefoth.
[712]) Ebrard, Kliefoth и др.
[713]) Ebrard и Kliefoth дѣлаютъ и эту вставку.
[714]) Ср. Ebrard и Füller. Kliefoth читаетъ нѣсколько иначе... πάλιν ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα, но это будетъ уже измѣненіемъ текста, а не вставкою предполагаемаго слова.
[715]) Kliefoth.
[716]) Ebrard, Kliefoth.
[717]) Hengstenberg.
[718]) Ewald.
[719]) Füller, отчасти Hofmann и Lüthardt.
[720]) Андрей кесар.
[721]) Kliefoth.
[722]) Ewald.
[723]) Ebrard видитъ въ этомъ доказательство неподлинности, но это основаніе, во всякомъ случаѣ, не безусловно.
[724]) Ebrard.
[725]) Ewald, Hengstenberg, Kliefoth, Hofmann и др.
[726]) Ewald.
[727]) Kliefoth.
[728]) Lüthardt и др.
[729]) Андрей кесар.
[730]) Ewald.
[731]) Ewald, Füller.
[732]) Ebrard, Füller.
[733]) Ewald, Ebrard, Füller.
[734]) Kliefoth: «голосъ возбужденія».
[735]) Ebrard, Kliefoth.
[736]) Hengstenberg, Brandt.
[737]) Ebrard, Hengstenberg.
[738]) Dictionarium Calmet, Ewald и др.
[739]) Füller.
[740]) Dictionarium Calmet.
[741]) Ewald.
[742]) Füller.
[743]) Cornel a Lapid.
[744]) Pape.
[745]) Ewald.
[746]) Kliefoth.
[747]) Ebrard.
[748]) Андрей кесарійскій, Kliefoth, Krementz.
[749]) Hengstenberg; ср. еп. Петръ, Calmet.
[750]) Ѳ. Яковлевъ.
[751]) Ebrard. По Фаррару, этотъ періодъ есть время разрушенія и осады Іерусалима.
[752]) Андрей кес. Kliefoth, Pape, Lüthardt.
[753]) Андрей кесар.
[754]) Ѳ. Яковлевъ 219.
[755]) Kliefoth; ср. Hofmann, Ebrard, Hengstenberg.
[756]) Ср. Kliefoth.
[757]) Cornel a Lapid.
[758]) Kliefoth.
[759]) Ebrard.
[760]) Ewald, Ebrard, Füller и др.
[761]) Ewald, Cornel a Lapid.
[762]) Hengstenberg, Ebrard.
[763]) Ebrard, Füller, Kliefoth и др.
[764]) Ewald.
[765]) Андрей кесар., Lüthardt; отчасти Primasius, Calmet.
[766]) Hengstenberg.
[767]) Primasius. Calmet разумѣетъ общую массу мучениковъ Діоклетіанова гоненія.

768) Füller.
769) Lüthardt.
770) Kliefoth.
771) Füller.
772) Cornel a Lapid, Krementz.
773) Ewald.
774) Твор. Ефрема Сир., ч. 2, стр. 390.
775) Точн. излож. прав. вѣры, стр. 301.
776) Прим. Св. Викторинъ полагаетъ, что подъ свидѣтелями нужно разумѣть Илію и пр. Іеремію, смерть котораго, по іудейскому преданію (недостовѣрному), была неизвѣстна.
777) Болѣе правильное чтеніе ἑστῶτες, а не ἑστῶσαι. Тишендорфъ, Ewald, Ebrard.
778) Іисусъ и Зоровавель (Ewald, Ebrard); Аггей и Захарія (Füller).
779) Füller.
780) Kliefoth, Füller, Ewald.
781) Ebrard, Füller, Kliefoth.
782) Оберленъ.
783) Kliefoth.
784) Вмѣсто ἀναβαῖνον въ нѣкоторыхъ спискахъ читается ἀναβαίνων (Тишендорфъ), т.-е. причастіе не согласовано съ θηρίον, но поставлено въ муж. родѣ, что равносильно указанію на символическое значеніе образа звѣря, подъ которымъ нужно разумѣть существо муж. рода: διάβολος, ἄγγελος.
785) Hofmann, Lüthardt.
786) Ewald.
787) Kliefoth, Füller.
788) Lüthardt, Hofmann.
789) Ewald, по Calmet'у это — враги церкви: Діоклетіанъ и Максиміанъ.
790) Hengstenberg.
791) Св. Викторинъ, Primasius, Cornel a Lap., Kliefoth.
792) Ebrard.
793) Füller.
794) Андрей кесарійскій.
795) См. у Тишендорфа и у толкователей.
796) Полигл. Stier.
797) См. у Тишендорфа. Füller, Lüthardt, Kliefoth и др.
798) Ewald, Lüthardt, Фарраръ.
799) Св. Викторинъ, св. Ириней, св. Андрей кесар.
800) Füller, Kliefoth.
801) Füller, Kliefoth.
802) Lüthardt.
803) Kliefoth, Ewald.
804) Füller.
805) Ewald.
806) Kliefoth, Füller.
807) Ebrard въ $3^1/_2$ дняхъ видитъ указаніе на все время антихриста.
808) Ewald.
809) Kliefoth.
810) Füller.
811) Тишендорфъ, Ewald.
812) Kliefoth.
813) Ebrard.
814) Ewald и др.
815) Полигл. Stier.
816) Ewald.
817) Синайскій, сирскій, Копт. Андр. кесар., Ареѳы и др. См. у Тишендорфа.
818) Kliefoth, Ewald, Füller и др., кромѣ Lüthardt'a.
819) Ст. 11.
820) Ewald.
821) Kliefoth.
822) Ebrard.
823) Ewald.
824) Kliefoth, Lüthardt.
825) Ewald. Pape видитъ подчиненіе Запада антихристу.
826) Kliefoth, Ewald.
827) Füller, Lüthardt и др.
828) Pape.
829) Ewald, Kliefoth, отчасти Lüthardt.
830) Füller.
831) Ewald, Kliefoth, Lüthardt.
832) Андрей кесарійскій.
833) Ewald.
834) Füller.
835) Kliefoth.
836) Lüthardt — «unzälbar».
837) Füller, Ewald, Lüthardt.

838) Hengstenberg.
839) См. у Тишендорфа и почти у всѣхъ толкователей.
840) А не ἐγένοντο αἱ βασιλεῖαι, какъ читаетъ Генгстенбергъ по min. и recept.,—для соотвѣтствія многимъ царствамъ - государствамъ міра (Ewald). Но здѣсь разумѣется единое антихристово царство въ его противоположности царству Христа, царству не отъ міра сего.
841) Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.
842) Hengstenberg, Kliefoth.
843) См. у Тишендорфа.
844) Ebrard.
845) Ebrard. Ср. Hengstenberg, Füller, Kliefoth.
846) Hengstenberg.
847) Kliefoth.
848) Ewald, Lüthardt, Füller.
849) Андрей кесар., Hengstenberg.
850) Ewald.
851) Kliefoth.
852) Kliefoth, Hengstenberg.
853) Hengstenberg.
854) Андрей кесарійскій.
855) Ebrard, Füller, отчасти Kliefoth.
856) Hengstenberg.
857) Primasius.
858) Calmet.
859) Cornel a Lapid.
860) Pape.
861) Ewald полагаетъ, что видѣніе явившагося ковчега есть отображеніе еврейскаго преданія, основаннаго на Макк. 2, 4—8, о предстоящемъ явленія пр. Іереміи для открытія предъ пришествіемъ Мессіи ковчега завѣта, скрытаго имъ при разрушеніи Іерусалима. Также отчасти думаетъ и Krementz. Но это мнѣніе слишкомъ умаляетъ боговдохновенное значеніе Апокалипсиса и потому не заслуживаетъ вниманія.
862) Андрей кесар., Lüthardt.
863) Hengstenberg.
864) Св. Викторинъ. Magna Biblioth., т. I, 581.
865) Kliefoth, Ebrard и др.
866) Kliefoth.
867) Lüthardt.
868) Füller.
869) Hengstenberg, Füller.
870) Фаррарь.
871) Brandt.
872) Calmet.
873) Hengst., Krementz.
874) Св. Викторинъ, Lüthardt, Фаррарь, Херасковъ, Füller, Ebrard.
875) Обергенъ, отчасти Hengstenberg.
876) Pape, Яковлевъ.
877) Kliefoth, Cornel a Lapid.
878) Св. Мееодій, св. Ипполитъ, св. Андрей кесар., Primasius, Krementz.
879) Ewald, Kliefoth.
880) Ebrard.
881) Обергенъ.
882) Lüthardt, Hensgstenberg.
883) Kliefoth.
884) Hengstenberg, св. Викторинъ, Ewald, Оберленъ и др.
885) Андрей кес., Kliefoth, Primas. и др.
886) Яковлевъ.
887) Krementz.
888) Ewald.
889) Hengstenberg.
890) Св. Ипполитъ, Primasius, Яковлевъ, Kliefoth и др.
891) Kliefoth.
892) Ewald, Kliefoth.
893) Hengstenberg, Kliefoth.
894) Св. Викторинъ, Андрей кесар., Hengstenberg, Kliefoth и др.
895) Ewald, Calmet и др.
896) Римскимъ могуществомъ — Calmet, импер. Нерономъ — Ewald.
897) Фаррарь 504.
898) Ewald.
899) Ewald, Füller, Kliefoth, Lüthard и друг.
900) Hengstenberg.
901) Ebrard.
902) Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.

903) Hengstenberg.
904) Füller.
905) Cornel a Lapid, Ebrard.
906) Füller.
907) Андр. кесар. разумѣетъ семь смертныхъ грѣховъ.
908) Ebrard.
909) Cornel a Lapid: хвостъ дракона, это—антихристъ, онъ есть и голова дракона, первая и послѣдняя его часть; по Андр. кесар.: хвостъ—движеніе діавольской зависти, а головы — обнаруженіе гордости.
910) Calmet.
911) Cornel a Lapid.
912) Hengstenberg.
913) Füller.
914) Kliefoth.
915) Св. Викторинъ, Primasius, Андрей кесарійскій, Ebrard, Kliefoth, Lüthardt и др.
916) Ewald.
917) Cornel a Lapid.
918) Яковлевъ.
919) См. у Тишендорфа и многихъ толкователей, кромѣ Ewald'a. Неправильное измѣненіе средняго рода ἄρσεν въ муж. родъ ἀρρένα произошло, вѣроятно, изъ желанія согласовать прилагательное съ предшествующимъ существительнымъ. Но для этого нѣтъ никакого основанія; ἄρσεν здѣсь не опредѣленіе къ υἱόν, но приложеніе, и должно поэтому стоять въ среднемъ родѣ; аналогію этому нужно видѣть въ выраженіи Іер. 20, 15.
920) Оберленъ.
921) Ewald, Brandt, Füller, Ebrard, Oberlen.
922) Ebrard.
923) Ewald.
924) Hengstenberg и Füller.
925) Ebrard.
926) Kliefoth.
927) Kliefoth, св. Ипполитъ.
928) Kliefoth.
929) Cornel a Lapid.
930) Андрей кесарійскій.
931) Оберленъ 279—281.
932) Brandt.
933) Pape, Hengstenberg.
934) Ewald, Фаррарь.
935) Яковлевъ, Calmet.
936) Андрей кесарійскій, Krementz.
937) Lüthardt, Füller.
938) «Среди нихъ господствуютъ демоны» (Мѳ. 12, 43),— говоритъ самъ Оберленъ, защитникъ этого мнѣнія.
939) Hengstenberg.
940) Полигл. Stier.
941) Тишендорфъ.
942) Подробно Lüthardt.
943) Kliefoth.
944) Пр. Конецъ стиха въ русскомъ не точенъ, собственно тамъ читается: καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, что буквально и передано славянскимъ переводомъ.
945) Hengstenberg, Pape, отчасти Calmet, по которому война происходитъ между Христомъ (христіанами) и діаволомъ.
946) Ebrard, Lüthardt, Füller, Ewald.
947) Оберленъ, Андрей кесарійскій, Яковлевъ, Krementz.
948) Kliefoth.
949) Kliefoth, Füller.
950) Ewald, Kliefoth.
951) Ebrardt, отчасти Lüthardt: «обращенный Израиль».
952) Kliefoth.
953) Ewald.
954) Андрей кесарійскій.
955) Füller.
956) Ebrardt, Lüthardt.
957) Kliefoth.
958) Ebrard.
959) Kliefoth, Ewald, Lüthardt и др
960) Яковлевъ.
961) Оберленъ 294.
962) Тишендорфъ, Ewald.
963) Ewald.
964) Ewald.

965) Ebrard, Kliefoth.
966) Оберленъ 296, ср. Hengstenberg.
967) Андрей кесарійскій.
968) Винительный падежъ γῆν и θάλασσαν при οὐαί — есть оборотъ необыкновенный и употребляется лишь при восклицаніи (Kliefoth, Füller и др.). Славянскій и русскій переводы вмѣстѣ съ вульгатою слѣдуютъ менѣе правильному, но болѣе простому чтенію: οὐαί τοῖς κατοικοῦσι τὴν γῆν καί τὴν θάλασσαν (Тишенд. и толк.).
969) Lüthardt.
970) Ebrard въ отличіе отъ перваго бѣгства, подъ которымъ онъ разумѣетъ разсѣяніе израильтянъ послѣ разрушенія Іерусалима, во второмъ бѣгствѣ жены видитъ чудесное избавленіе обратившагося въ христіанство народа израильскаго отъ бѣдствій послѣдняго времени; послѣднее утверждаютъ Эвальдъ и Лютардъ.
971) Ebrard.
972) Füller.
973) Это—общепринятое чтеніе. Тишендорфъ.
974) Ebrard.
975) Св. Викторинъ.
976) Primasius.
977) Cornel a Lapid.
978) Андрей кесарійскій.
979) Pape, Brandt.
980) Оберленъ 298, Фарраръ.
981) Чт. въ Общ. 1879 г., янв., стр. 48.
982) Lüthardt, Kliefoth, Füller и др.
983) «Ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως»—«отъ лица змѣя», по справедливому замѣчанію толкователей, зависитъ не отъ «летѣла» (πέτηται), но отъ «питалась» (τρέφηται); русскій переводъ, сравнительно съ подлинникомъ славянскимъ, и имѣетъ неправильное размѣщеніе словъ 14 стиха.
984) Kliefoth, Ebrard и др.
985) Brandt.
986) Pape.
987) Calmet.
988) Оберленъ 299 стр.
989) По Яковлеву, воды, «это — гонители христіанъ, поглощавшіеся могилами».
990) Lüthardt, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg и др.
991) Ebrard, Lüthardt, Füller, Ewald.
992) Hengstenberg.
993) Андрей кесарійск., Cornel a Lapid, Яковлевъ, отчасти Оберленъ и др.
994) Тишендорфъ.
995) Ewald, Lüthardt, Ebrard, Hengstenberg и др.
996) Füller, Kliefoth, Pape.
997) Füller.
998) Hengstenberg, Ebrard.
999) Оберленъ 303, ср. Ebrard, Hengstenberg и др.
1000) Kliefoth на этомъ основаніи, хотя и несправедливо, видитъ тождество личности между образомъ звѣря 13, 1 и образомъ начальника саранчи-губителя (9 гл., 1—12).
1001) Св. Меѳодій, св. Ипполитъ, Андрей кесарійскій, Cornel a Lapid.
1002) Оберленъ 306.
1003) Kliefoth.
1004) Ebrard.
1005) Яковлевъ.
1006) Calmet.
1007) Hengstenberg.
1008) Lüthardt, Krementz, отчасти Füller.
1009) Прим. По славянскому и русскому переводамъ, которые слѣдуютъ не многимъ спискамъ (Тишендорфъ), головы поставлены прежде роговъ но по болѣе правильному чтенію должно быть наоборотъ: Іоаннъ ставитъ рога въ числѣ первыхъ признаковъ звѣря потому, что рога онъ увидалъ первыми, когда звѣрь выходилъ изъ моря (Hengstenberg, Füller).
1010) Брандтъ Вавилонъ ставитъ прежде Ассиріи, а послѣдимъ — германскія государства.

1011) Hengstenberg, Оберленъ.
1012) Ebrard.
1013) Оберленъ, Виноградовъ, Hengstenberg.
1014) Яковлевъ.
1015) Ewald.
1016) Calmet.
1017) Cornel a Lapid, Андрей кесарійск., Kliefoth.
1018) Тишендорфъ.
1019) Ewald, Füller, Lüthardt и др.
1020) Ewald.
1021) Ср. Яковлевъ.
1022) Яковлевъ 268.
1023) Kliefoth.
1024) Оберленъ 305, Виноградовъ, ср. Hengstenberg.
1025) Kliefoth.
1026) Füller.
1027) Lüthardt.
1028) Виноградовъ.
1029) Cornel a Lapid, Андрей кесар. и др. Ефр. Сир.: Слова на приш. Госп., 120—124, ч. 4, Кириллъ іерусалимскій, Ириней.
1030) Тишендорфъ и толкователи.
1031) Ewald.
1032) Hengstenberg, Lüthardt, Füller и друг.
1033) Cornel a Lapid.
1034) Füller, Lüthardt, Hengstenberg.
1035) Этого послѣдняго мнѣнія держится Calmet.
1036) Оберленъ, Brandt, отчасти Андрей кесарійскій, Ebrard, под. Kliefoth.
1037) Андрей кесарійскій.
1038) Lüthardt, Füller, Виноградовъ.
1039) Füller.
1040) Викторинъ.
1041) Фаррарь.
1042) Ewald.
1043) Св. Іустинъ философъ. Перв. Апол., гл. 14, 26, 64.
1044) Hengstenberg, Lüthardt.
1045) Іоаннъ Златоустъ,— бесѣд. на 2 Солун.
1046) Ewald.
1047) Ebrard.
1048) Lüthardt, Füller, Kliefoth.
1049) Твор. Іуст., гл. 28. Разгов. съ Триф.
1050) Твор. Кир. іерусал., стр. 260.
1051) Прот. ср. V, 30.
1052) Бесѣд. на Мѳ., ч. III, 308.
1053) Толк. на Апок.
1054) Ч. II, стр. 392.
1055) Толк. на Даніила, гл. VII.
1056) Kliefoth.
1057) Андрей кесарійскій, Lüthardt.
1058) Füller.
1059) Hengstenberg, Kliefoth.
1060) Hengstenberg.
1061) Kliefoth.
1062) Lüthardt.
1063) Lüthardt.
1064) Kliefoth.
1065) Тишендорфъ и толкователи.
1066) Cornel a Lapid.
1067) Hengstenberg.
1068) Проч. ср. кн. 5, гл. 20.
1069) Слово о Христѣ и антихристѣ, гл. 58.
1070) Твор. Ефр. Сир. ч. II, 387.
1071) Твор. Кирилла іерус., стр. 256.
1072) Бесѣда на 2 Сол. 2, 4.
1073) Точн. изсл. прав. вѣры, 300.
1074) Толк. на Апок.
1075) Kliefoth, Ewald, Hengstenberg.
1076) Lüthardt, Hengstenberg.
1077) Ewald.
1078) Принимаемъ чтеніе по Тишендорфу: εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει, съ опущеніемъ ἀπάγει или συνάγει послѣ τις, какъ читаютъ нѣкоторые списки и recept. (Ewald, Hengstenberg); очевидно, здѣсь прибавка переписчика для упрощенія пониманія; этимъ и объясняется двоякость вставки: гдѣ — συνάγει, гдѣ — ἀπάγει.
1079) Ждановъ.
1080) Lüthardt, Hengstenberg, Kliefoth.
1081) Ewald.
1082) Андрей кесарійскій.
1083) Оберленъ, Hofmann, Füller.

1084) Ebrard.
1085) Kliefoth, Виноградовъ.
1086) Hengstenberg.
1087) Яковлевъ 280—281.
1088) Фаррарь 518—525.
1089) То же у Ирин. Противъ ересей, кн. V, гл. 18.
1090) Ефр. Сир., ч. II, 118—122, Ипполитъ. «Слово о Христѣ и объ антихристѣ».
1091) Pape.
1092) Kliefoth.
1093) Hengstenberg, Kliefoth.
1094) Ebrard, Füller.
1095) Ebrard, Hengstenberg.
1096) Ebrard.
1097) Андрей кесар., Ефремъ Сир. 122.
1098) Hengstenberg.
1099) Св. Іустинъ философъ, Kliefoth, Füller, Lüthardt.
1100) Яковлевъ 286, Kliefoth, Hengstenberg.
1101) ἵνα употреблено здѣсь, какъ и Іоан. 3, 16, въ значеніи ὥστε—adeo ut — «такъ что». Ewald, Füller.
1102) Cornel a Lapid.
1103) Lüthardt, Hengstenberg.
1104) Ebrard.
1105) «Сдѣлаетъ такъ, чтобы всѣмъ малымъ и великимъ» — конструкція греческаго языка καὶ ποιεῖ πάντας τοὺς μικρούς... ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χαράγματα, буквально передаваемаемая славянскимъ переводомъ, является особенностію текста Апокалипсиса и можетъ быть поставлена въ параллель съ 12, гдѣ глаголъ ποιεῖν находится съ такимъ же сочетаніемъ. Это можетъ быть объяснено гебраическимъ характеромъ апокалиптическаго языка. Hengstenberg, Ewald, Füller.
1106) Уже на этомъ основаніи нельзя согласиться съ мнѣніемъ Primasi'a, что подъ начертаніемъ и именемъ звѣря можно разумѣть монограмму въ видѣ знака.
1107) Füller.
1108) Hengstenberg.
1109) Lüthardt.
1110) Ebrard.
1111) Поэтому въ греческомъ подлинникѣ число обозначено не цифрами, но буквами χ ξ ς.
1112) Lüthardt, Ebrard.
1113) Füller.
1114) Hengstenberg.
1115) Ewald.
1116) Ebrard, Hofmann.
1117) Ebrard.
1118) Kliefoth, Füller.
1119) Hengstenberg.
1120) Такъ читаетъ и Тишендорфъ.
1121) Прот. ересей, V, 30.
1122) Ebrard, Hengstenberg и др.
1123) Яковлевъ 294.
1124) Ewald, Фаррарь; Pape въ Неронѣ видитъ прообразъ антихриста.
1125) Calmet.
1126) См. подробныя разсужденія объ этомъ у Фаррара и др.
1127) Яковлевъ 297.
1128) Ebrard.
1129) Hengstenberg, ч. II, 45.
1130) Оберленъ, Kliefoth, еп. Петръ Füller.
1131) Ср. Оберленъ 310.
1132) Kliefoth. 3 г., 111 — 113.
1133) Послѣднія слова повторяетъ и Виноградовъ. «О конечныхъ судьбахъ міра», 102.
1134) Cornel a Lapid, Füller.
1135) Еп. Петръ, стр. 179.
1136) Слово о Христѣ и антихр., гл. 50.
1137) Ириней. Противъ ересей, V, 30; ср. Андрей кесарійскій.
1138) Бородинъ.
1139) Füller, Lüthardt.
1140) Kliefoth.
1141) Ewald, Андрей кесарійскій, Hengstenberg, Яковлевъ, Ebrard и др.
1142) Hengstenberg, ч. II, 79.
1143) Славянскій и русскій переводы сообразно съ нѣкоторыми списками

опускаютъ τὸ ὄνομα αὐτοῦ—имя Его (Агнца), но неправильно,—это не согласно съ концомъ 4 ст.

[1144]) Кромѣ Füller, Lüthardt.

[1145]) Füller.

[1146]) Lüthardt.

[1147]) Еп. Петръ.

[1148]) Kliefoth, 3 часть, 120—122.

[1149]) Hengstenberg.

[1150]) Ewald.

[1151]) Ebrard.

[1152]) Яковлевъ 300; ср. выраженіе Андрея кесарійскаго: «многоплодіе апостольской проповѣди».

[1153]) Füller, Kliefoth и др.

[1154]) Добавленіе русскаго и славянскаго переводовъ какъ бы (ὡς) передъ «новую пѣснь» слѣдующихъ recept. Полигл. Stier не оправдывается большинствомъ лучшихъ списковъ (см. у Тишендорфа) и не отвергается всѣми новѣйшими толкователями.

[1155]) Lüthardt.

[1156]) Ebrard.

[1157]) Ewald.

[1158]) Füller.

[1159]) Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.

[1160]) Kliefoth.

[1161]) Füller.

[1162]) Ewald, Ebrard, Hengstenberg.

[1163]) Ewald, Ebrard.

[1164]) Lüthardt.

[1165]) Lüthardt.

[1166]) Kliefoth.

[1167]) Hengstenberg; Яковлевъ, Füller и др.

[1168]) Füller, Hengstenberg.

[1169]) Употребленіе настоящаго времени: «слѣдуютъ» (εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες) при прошедшемъ: «не осквернились» (οὐκ ἐμολύνθησαν), должно указывать на то, что послѣдованіе за Агнцемъ, какъ за ихъ единственнымъ руководителемъ, продолжается для искупленныхъ и послѣ ихъ смерти.

[1170]) Болѣе правильное чтеніе безъ ὡς—«какъ« предъ «первенца»—ἀπαρχή. См. у Тишендорфа, съ которымъ согласны всѣ толкователи, и въ славянскомъ переводѣ.

[1171]) Hengstenberg, Ebrard, Cornel a Lapid.

[1172]) Kliefoth, ч. III, ст. 127.

[1173]) Окончанія 5 ст.: «предъ престоломъ Божіимъ» ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, въ лучшихъ спискахъ нѣтъ, а имѣется лишь въ немногихъ, откуда и взято въ recept. въ наши русскій и славянскій переводы и вульгату. Это окончаніе отвергается Тишендорфомъ и всѣми толкователями.

[1174]) Kliefoth.

[1175]) Еп. Петръ.

[1176]) Яковлевъ 303.

[1177]) Андрей кесарійскій.

[1178]) Ewald, Ebrarb, Lüthardt и др.

[1179]) Еп. Петръ.

[1180]) Яковлевъ 304.

[1181]) Füller.

[1182]) См. у Тишендорфа и толкователей.

[1183]) Füller, Ewald.

[1184]) Hengstenberg.

[1185]) Kliefoth.

[1186]) Болѣе правильное чтеніе, которому слѣдуетъ и Тишендорфъ, ἐπὶ τοὺς καθημένους (не κατοικοῦντες), а не οὺς καθημένους, какъ читаетъ Генстенбергъ. Хотя εὐαγγελίζω можетъ соединяться съ дополненіемъ въ вин. пад. (Лук. 3, 8), но здѣсь при предположеніи о возвѣщеніи суда, предлогъ ἐπὶ совершенно у мѣста, ибо съ большею опредѣленностью передаетъ мысль, что этотъ судъ будетъ произведенъ надъ всею землею, надъ всѣми, надъ кѣмъ была уже власть антихриста (ср. 13, 7).

[1187]) Ebrard.

[1188]) Ebrard, Kliefoth.

[1189]) Ср. Hengstenberg, Füller.

[1190]) Яковлевъ, Андрей кесарійскій.

[1191]) Ewald, Hengstenberg, Яковлевъ.

1192) Calmet, отч. еп. Петръ, Фаррарь.
1193) Ebrard.
1194) Kliefoth.
1195) Füller.
1196) Lüthardt, Kliefoth, Füller, Krementhz и др.
1197) Ewald.
1198) Lüthardt.
1199) Какъ тамъ, такъ и здѣсь по отношенію къ нимъ говорится о начертаніи звѣря, хотя и при другомъ порядкѣ и при другомъ употребленіи падежей, въ зависимости попрежнему отъ одного и того же предлога ἐπί (тамъ ἐπὶ τῆς χειρὸς и ἐπὶ τὸ μέτωπον; здѣсь ἐπὶ τοῦ μετώπου и ἐπὶ τὴν χεῖρα).
1200) Hengstenberg.
1201) Füller, Андрей кесарійскій.
1202) Ср. Тишендорфъ и толкователи.
1203) Ebrard, Hengstenberg, Lüthardt.
1204) Kliefoth, Füller.
1205) Ср. «Воскр. Чтеніе», XI, 299; преосвящ. Филаретъ, Lüthardt, Hengstenberg.
1206) Ewald, Kliefoth.
1207) ἵνα здѣсь не въ значеніи «чтобы» Іоаннъ 1, 8; 9, 3 и др. (Kliefoth), но въ значеніи «пусть»: Еф. 5, 33; Гал. 2, 10 (Ewald, Lüthardt).
1208) Конструкція греческаго текста въ этомъ мѣстѣ καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ θὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον οἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπι... такова, что не можетъ быть объяснена обычными грамматическими правилами и составляетъ особенность апокалиптической рѣчи Іоанна Богослова. Καθήμενον — «сидящаго» вин. пад. въ зависимости отъ εἶδον — *видѣлъ;* ὅμοιον употреблено въ значеніи ὡς (Ewald); ἔχων — «имѣющій», — имен. пад. вмѣсто винит. согласно съ обычнымъ расположеніемъ оборота рѣчи у Іоанна, какъ, напр., 3, 12; 8, 9; 9, 14; 14, 12; а также 7, 9, 13, 1—3;
1209) Lüthardt, Krementz, Hofmann.
1210) Brandt.
1211) Еп. Петръ.
1212) Андрей кесарійскій, Hengstenberg, Ebrard, Füller, Kliefoth, Яковлевъ и другіе.
1213) Ewald.
1214) Hengstenberg, Füller. и др.
1215) Еп. Петръ, Hengstenberg.
1216) Ewald, Ebrard и др.
1217) Ср. Kliefoth, Hengstenberg, Füller и др.
1218) Ebrard, Kliefoth, Füller и др.
1219) Hengstenberg и въ этомъ ангелѣ видитъ І. Христа; Brandt въ обоихъ образахъ одинаково видитъ ангеловъ смерти, стр. 217.
1220) Ewald.
1221) Lüthardt.
1222) Kliefoth.
1223) Hengstenberg.
1224) Ebrard, Füller, Ewald и др.
1225) Füller, Ebrard.
1226) Ewald, Lüthardt, Füller и др.
1227) Яковлевъ.
1228) Kliefoth.
1229) ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων; ср. Іоан. 11, 18; ἀπὸ говоритъ объ отдаленности отъ предмета, Ewald.
1230) Ewald.
1231) Lüthardt, Brandt, Füller, блаж. Іеронимъ.
1232) Яковлевъ.
1233) Ebrard.
1234) Андрей кесарійскій.
1235) Викторинъ, Cornel a Lapid, Kliefoth.
1236) Hengstenberg.
1237) Cornel a Lapid.
1238) Ср. Hengstenberg, Lüthardt.
1239) Ewald, Kliefoth.
1240) Ebrard.
1241) Lüthardt, Андрей кесарійск.
1242) Яковлевъ 310, Cornel a Lapid.
1243) Hengstenberg, Ewald, Füller.
1244) Ebrard.
1245) Hengstenberg.
1246) Hengstenberg, Füller.

1247) Правильнѣе — «побѣждающіе» — νικῶντας, настоящее причастіе, и можетъ указывать на то, что число ихъ можетъ увеличиваться присоединеніемъ новыхъ лицъ.
1248) Ebrard.
1249) Ewald, Füller.
1250) Kliefoth, Füller.
1251) Андрей кесарійскій.
1252) Русскій и славянскій переводы, слѣдуя recept. (по очень немногимъ спискамъ, см. у Тишендорфа), читаютъ не «царь народовъ», но «царь святыхъ»—ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων; вульгата читаетъ: rex saeculorum. Чтенію: «царь народовъ», имѣющему близкую аналогію въ Iер. 10, 7, должно отдать предпочтеніе, такъ какъ оно къ тому же болѣе соотвѣтствуетъ и предыдущему и послѣдующему въ содержаніи пѣсни. Этого чтенія держатся и всѣ толкователи: Lüthardt, Ewald, Hengstenborg и др.
1253) Ewald, Ebrard.
1254) Kliefhot, Füller.
1255) Ebrard.
1256) Lüthardt, Füller.
1257) Hengstenberg, Ebrard, Андрей кесарійскій.
1258) Kliefoth, Lüthardt.
1259) Hengstenberg.
1260) Füller.
1261) Kliefoth.
1262) Füller.
1263) Ebrard, Kliefoth.
1264) Ebrard, Hengstenberg, Füller.
1265) Hengstenberg.
1266) Еп. Петръ.
1267) Яковлевъ, Brandt.
1268) Андрей кесарійскій.
1269) Hengstenberg.
1270) Еп. Петръ.
1271) Brandt.
1272) Ebrard, Krementz.
1273) Hengstenberg.
1274) Füller.
1275) Ewald, Calmet.
1276) Hengstenberg.
1277) Brandt.
1278) Lüthardt.
1279) Kliefoth; Ефр. Сиринъ говоритъ: «Рыбы и киты въ морѣ изомрутъ, море издастъ заразительное зловоніе». Твор., ч. IV, стр. 124.
1280) Lüthardt.
1281) Kliefoth.
1282) Ebrard, Kliefoth.
1283) Hengstenberg.
1284) Lüthard, Füller, Андрей кесарійскій.
1285) Въ прославленіи ангела сравнительно съ 1, 8 и 11, 17 недостаетъ ἐρχόμενος (и грядетъ), — по замѣчанію толкователей, не по какой-либо другой причинѣ, но исключительно для указанія на конечный характеръ описываемыхъ казней, которыя составляютъ конецъ Бож. міроуправляющей дѣятельности, предопредѣленной отъ вѣка (11, 18).
1286) Hengstenberg.
1287) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.
1288) Русск. и слав. переводы, слѣдуя немногимъ спискамъ (см. у Тишендорфа), читаютъ: ἄλλου ἐκ του θυσιαστήριου λέγοντες («другого, говорящаго отъ жертвенника»). Неправильное чтеніе безъ вставки ἄλλου ἐκ; и вставка признается толкователями слѣдствіемъ желанія избѣжать затрудненія въ пониманіи выраженія.
1289) Kliefoth, Hengstenberg, Füller, Ebrard.
1290) Ефр. Сиринъ, Kliefoth.
1291) Hengstenberg, Kliefoth.
1292) Cornel a Lapid, Krementz.
1293) Hengstenberg.
1294) Füller, Андрей кесар., Kliefoth, Lüthardt.
1295) Lüthardt, Krementz, Füller.
1296) Яковлевъ 320.

1297) Фарраръ.
1298) Brandt.
1299) Андрей кесарійскій, Hengstenberg.
1300) Ewald.
1301) Ср. Lüthardt.
1302) Ebrard.
1303) Ebrard, Füller, Kliefoth.
1304) Ebrard, Kliefoth, Füller.
1305) Ewald.
1306) Hengstenberg, еп. Петръ.
1307) Hengstenberg, Füller, Ewald.
1308) Kliefoth, ср. Ebrard.
1309) Андрей кесарійскій.
1310) Hengstenberg, Ebrard, Lüthardt, Kliefoth.
1311) Ewald.
1312) Füller.
1313) Lüthardt, Füller.
1314) Ewald, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg.
1315) См. у Тишендорфа.
1316) Hengstenberg.
1317) Андрей кесарійскій.
1318) Füller, Hengstenberg.
1319) Lüthardt, Ebrard.
1320) Hofmann.
1321) Füller.
1322) Ewald, Hofmann, Füller.
1323) Андрей кесар.
1324) Kliefoth, Ewald.
1325) Hengstenberg, Яковлевъ.
1326) Ebrard.
1327) Ebrard, Ewald, Füller.
1328) Füller.
1329) Hengstenberg.
1330) Ewald, Calmet, Hengstenberg.
1331) Яковлевъ.
1332) Ebrard.
1333) Cornel a Lapid.
1334) Lüthardt, Kliefoth.
1335) Füller.
1136) Hengstenberg.
1337) Kliefoth, Lüthardt.
1338) Ewald.
1339) Lüthardt, Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
1340) Cornel a Lapid—«въ немъ (городѣ) нѣтъ благоч. людей».
1341) Kliefoth, Lüthardt, Hengstenberg.
1342) Kliefoth, Füller, Lüthardt.
1343) Ebrard, Ewald, Hengstenberg.
1344) Болѣе правильное чтеніе: γέμον τὰ ὀνόματα (см. у Тишенд.), а не ὀνομάτων, какъ можно видѣть изъ сравненія съ Фил. 1, 11; Кол. 1, 9; Дѣян. 18, 3.
1345) Правильное чтеніе конца 4 ст.; γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκαθάρατα τῆς πορνείας, вмѣсто τῶν ἀκαθαράτων,—такой оборотъ употребленъ для избѣжанія тройного родительнаго падежа (Hengstenberg): τὰ ἀκαθάρατα—«нечистота» зависитъ не отъ держала — ἔχουσα (Füller), но отъ общаго γέμον «наполненную».
1346) Ebrard, Hengstenberg и др.
1347) Kliefoth.
1348) Hengstenberg.
1349) Ebrard.
1350) Lüthardt.
1351) Hengst., ч. II, 170.
1352) Hengstenberg.
1353) Чтеніе конца 8 ст. не одинаково; въ однихъ спискахъ: καίπερ ἐστίν, въ другихъ: καὶ πάρεσται. Первому чтенію вслѣдъ за recept. слѣдуетъ вульгата и нашъ славянскій переводъ: «и преста». Но Тишендорфомъ и всѣми толкователями (Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth и др.) правильнымъ признается второе чтеніе, которое соотвѣтствуетъ смыслу стиха и предыдущему выраженію: «былъ и нѣтъ его и выйдетъ изъ бездны», чему будетъ соотвѣтствовать: «былъ и нѣтъ его и явится»—καὶ πάρεσται.
1354) Füller.
1355) Kliefoth.
1356) Ewald, Calmet, Фарраръ.
1357) Ebrard.
1358) Яковлевъ.
1359) Hengstenberg, Kliefoth, Füller.

Оглавленіе.


UNIVERSITY OF CHICAGO
50 710 613

